PICCOLA BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

DAVID HUME

RICERCA INTORNO AI PRINCIPI DELLA MORALE

PASSI SCELTI E TRADOTTI
CON INTRODUZIONE E NOTE
A CURA DI

R. CAMPANINI



G.B. PARAVIA & C.

Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia

Raccoglie in nitide ed eleganti edizioni opere o parti di opere che siano particolarmente indicate nelle più recenti disposizioni ministeriali, per servire di svolgimento ai programmi di filosofia e pedagogia.

Agostino (Sant') — *De vera Religione ed Estratti dal «De Civitate Dei».* Introduzione, traduzione e commenti di Paolo Rotta . . . . L. 9,50

Anselmo d'Aosta — *Monologio*, con introduzione e commento di G. Marino (in preparazione).

Aristotele. — *La Metafisica.* - Introduzione, esposizione sommaria e traduzione di passi a cura di Pietro Eusebietti . . . . . . » 5 —

— *Passi scelti dal Trattato dell'Anima.* - Tradotto da P. Eusebietti . . . » 8,50

Bacone F. — *Cogitata et visa*, de dignitate et augmentis scientiarum, libri II et IX. - Versione italiana a cura e con note di A. Bozzone » 6,50

— *Nuovo organo.* - Libro I ed estratti del libro II. Versione dal latino con note a cura di A. Bozzone . . . . » 9 —

Bentham G. — *Deontologia o scienza morale.* (Estratti). — **Manzoni A.** — *Appendice al Cap. III della Morale Cattolica.* Del sistema che fonda la morale sull'utilità, a cura e con introduz. di Zino Zini . . . . . » 7,50

Berkeley G. — *Trattato dei principî della conoscenza umana.* - Traduzione, introduzione e note di Carlo Mazzantini . . . . . . » 8,50

Bonaventura (San) de Bagnorea. — *Itinerario della mente in Dio*, con estratti della «Questione del principio della conoscenza». - Traduzione e introduzione del P. M. Cordovani O. P. . . . . . . » 6 —

Bruno G. — *De la causa, principio e uno*, con introduzione, riassunti e note di Nino Valeri . . . . » 7 —

Cicerone M. T. — *Della natura degli Dei.* - Libro I, tradotto da S. Carassali . . . . » 3,50

— *Le Tusculane* (Libro IV e passi scelti dagli altri libri) e *I Doveri*; con introduzione e note di N. Valeri . . . . » 14 —

Condillac Di S. — *Trattato delle sensazioni.* - Estratti, con introduzione e note di Maria Luisa Cervini . . . . » 7 —

Descartes R. — *Il discorso sul metodo e Primo Libro dei principî di filosofia.* - Traduzione, introduzione e note di Guido De Giuli . . . » 10 —

— *Meditazioni filosofiche ed estratti delle obbiezioni e risposte.* Introduzione, traduzione e note a cura di Guido De Giuli . . . . » 10 —

Epitteto. — *Manuale.* - Volgarizzato da Giacomo Leopardi, con introduzione e note di Gustavo Balsamo-Crivelli. 2.a ediz. . . . . . » 3,50

Eucken R. — *Il significato e il valore della vita.* - A cura di G. Perticone e di M. De Vincolis . . . . » 12 —

Fichte G. — *La missione del dotto.* - A cura di G. Perticone . . . . » 6 —

Froebel F. — *L'educazione dell'uomo* e scritti scelti a cura di A. Saloni » 14,50

Galluppi P. — *Lettere filosofiche e lezioni di logica e metafisica.* - Passi scelti, introduzione e note a cura di Guido De Giuli . . . . . » 8 —

Gioberti V. — *Protologia.* - Estratti riveduti sugli autografi da Gustavo Balsamo-Crivelli con introduzione e note di Santino Caramella . . » 7 —

— *Introduzione allo studio della filosofia*, con prefaz. di V. Piccoli. Estratti » 12 —

Hegel G. G. F. — *Filosofia del Diritto.* - Ridotta da A. Passerin d'Entrèves » 8 —

Herbart G. F. — *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione.* - Traduzione, esposizione dei brani omèssi, prefazione e note di Alfredo Saloni . . . . » 12 —

— *Introduzione alla filosofia.* (Preliminari e logica) a cura di A. Saloni » 9 —

Hobbes I. — *Lo Stato (Leviatano)*, a cura di G. Perticone . . . . » 7 —

DAVID HUME

RICERCA INTORNO AI PRINCIPI DELLA MORALE

PASSI SCELTI E TRADOTTI
CON INTRODUZIONE E NOTE
A CURA DI
ROSINA CAMPANINI



G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

Printed in Italy

Torino — G. B. Paravia & C.
226 (*B*) 1933. 13411.

INTRODUZIONE

I.

CENNO BIOGRAFICO

David Hume, celebre come storico e come economista oltre che come filosofo, nacque a Edimburgo, capitale della vecchia Scozia, il 26 aprile 1711.

Da pochi anni soltanto (1707) il regno della Scozia era stato politicamente riunito, con atto solenne, a quello della vicina Inghilterra sotto il nome di Gran Bretagna: sull'Europa, appena pacificata dopo le lunghe guerre contro il predominio francese (1667-1713), il nuovo Stato, che dalla grande lotta usciva notevolmente ingrandito e con il predominio sui mari assicurato per sempre, emergeva a capo del movimento politico generale; mentre il suo pensiero filosofico si diffondeva — attraverso l'influsso esercitato sul pensiero francese — in tutti i paesi europei, trasformandosi in potente arma di lotta politica e sociale e informando

di sè quel vasto movimento di pensiero precedente la grande Rivoluzione che, nel corso del sec. XVIII, va sotto il nome di *illuminismo* (1).

Nato da nobile famiglia scozzese di piccoli proprietari, di umore dolce e sereno, di carattere gioviale e tranquillo, moderato nelle passioni, amante dell'ordine e del quieto vivere, il piccolo David mostrò fin da bambino un gusto assai vivo per i libri e per le lettere ed una sete inesausta di fama e di elogi che sempre costituirà, come egli stesso dice nella sua Autobiografia, la nota predominante del suo carattere. Egli non deve molto alle scuole e alle Università: terminati gli studî all'età di tredici anni, secondo l'usanza scozzese del tempo, restò dopo questa età intieramente abbandonato a sè stesso per le sue letture; e, attratto soprattutto dai libri di filosofia e di politica, a circa diciotto anni sentendo nascere in sè, nell'ardore della prima

---

(1) È questo un movimento di revisione e di critica di tutti i valori tradizionali — credenze e pratiche religiose, istituzioni politiche e sociali — secondo un ideale umanistico e razionalistico ed una concezione naturalistica dell'uomo, per cui si crede e si accoglie solo ciò che è dimostrato e che corrisponde ai caratteri fondamentali della natura umana identici, come tali, in tutti quanti gli uomini i quali si trovano, così, affratellati in una comune umanità. Questo movimento che, per il suo contenuto filosofico, mette capo, appunto, al sensismo e all'empirismo inglese, al deismo e al sentimentalismo scozzese, è caratterizzato in tutti i paesi dell'Europa occidentale da uno sforzo per riscattare le plebi ignoranti dalla schiavitù intellettuale e politica, distillando in formule una filosofia popolare accessibile a tutti, fondata sull'esperienza e tendente a scemare sempre più il prestigio delle vecchie istituzioni monarchiche e feudali.

Ma in Inghilterra dove le istituzioni feudali e l'assolutismo politico non avevano mai avuto fortuna, dove da secoli il popolo si era abituato a dividere col sovrano il governo dello

gioventù, una ribellione verso ogni autorità in questo campo, decise di ricercare un nuovo metodo che permettesse di rintracciare in modo sicuro la verità in mezzo a tante costruzioni metafisiche. In questo periodo appunto — che è per noi il più interessante della sua vita — egli comprese che, per porre fine nel campo della filosofia e sopratutto della morale alle dispute interminabili intorno alle più vitali questioni, era necessario, anzitutto, partire dallo studio obbiettivo della natura umana; e dandosi intensamente, per tre anni, a questo studio lo Hume — ingegno mirabilmente precoce — abbozzò prima dei ventun anni tutto il suo sistema filosofico che trova nella sua dottrina morale il proprio coronamento.

Intanto, dovendo dedicarsi ad una professione più praticamente redditizia, decide di darsi al commercio e, a questo scopo, nel 1734 va a Bristol; ma, dopo pochi

---

Stato, dove la classe borghese aveva gettato, fin dalla fine del sec. XVII, le basi dell'odierna costituzione liberale, questo nuovo fermento di idee non aveva luogo di affermarsi come vero e proprio movimento sociale; e tanto meno lo poteva in Iscozia dove, come dice lo stesso Hume, non esisteva quella classe borghese che era invece tanto numerosa in Inghilterra e dove la popolazione si divideva in due sole classi sociali: quella della piccola nobiltà, troppo attaccata alle antiche tradizioni, e quella dei poveri artigiani, troppo ignorante per potervisi ribellare.

L'illuminismo inglese caratteristico dell'epoca in cui si formò e giunse a maturità di espressione il pensiero dello Hume restò, perciò, tutto chiuso in un ambito esclusivamente teorico, limitandosi ad ispirarsi — in armonia con la tradizione di pensiero originale della vecchia Inghilterra — ai modelli dell'empirismo e del deismo ed a negare, con spirito antidogmatico e positivo, le credenze cieche, ricercandone il fondamento per via psicologica nella natura umana e nelle sue leggi.

mesi, lascia ogni cosa in asso e parte per la Francia con l'intenzione di dedicarsi intieramente ai suoi studi; e nei tre anni di questo soggiorno in terra francese egli espone tutto il suo sistema filosofico nella sua prima poderosa opera « *Trattato della natura umana* », di cui i primi due libri videro la luce al suo ritorno a Londra, nel 1739, e il terzo, nel quale si trova per la prima volta esposta la sua dottrina morale, nel 1740. Ma poichè il successo dell'opera non rispose alle ambiziose speranze del suo autore, questi decise di dedicarsi agli studi politici e storici di ben più vasto interesse e di rifondere in istile meno arido e sotto forma di *Saggi*, tanto in voga a quei tempi, le sue meditazioni filosofiche. Così egli impiegò gli anni della maturità non ad approfondire ed a svolgere le idee della prima giovinezza, bensì a tornare sui suoi passi per assicurarsi il successo.

I « *Saggi morali e politici* », dai quali gli venne più larga celebrità, furono raccolti in due volumi nel 1741-42; e, dopo la pubblicazione dei *Saggi*, la vita del Nostro è un susseguirsi di periodi di attività nei campi più svariati, alternati da periodi di studio e di meditazione. Per un anno egli sta come precettore dal Duca di Annandale; poi segue, come segretario, il generale Saint Clair che lo chiamò di nuovo presso di sè quando, nel 1748, andò in Piemonte incaricato di una missione alla Corte di Torino: in quest'anno, appunto, lo Hume cominciò a rifondere sotto nuova forma le sue idee filosofiche presentando il suo sistema di filosofia teoretica, già esposto nel primo libro del *Trattato*, in un volumetto a parte « *Ricerca sull'intelletto umano* », che è l'ampliamento di uno scritto già comparso nel secondo volume dei *Saggi*. Tornato, l'anno seguente, in Iscozia, vi resta per quattordici anni — fino al 1763 — dedi-

candosi di nuovo intieramente ai suoi studî: da prima lavora alla sua opera più perfetta, se non più importante: « *Dialoghi sulla religione naturale* » opera che, ritoccata in varie riprese per venticinque anni, uscì soltanto dopo la sua morte; ai « *Discorsi politici* » che, usciti nel 1752, rappresentano la prima e più semplice esposizione scientifica dei principî economici; e, soprattutto, alla « *Ricerca sui principî della morale* » che, pubblicata nel 1751, contiene una rifusione delle idee già esposte nel terzo libro del *Trattato* e che, costituendo l'esposizione definitiva del pensiero morale dello Hume, è, a conferma dello stesso autore, di tutti i suoi scritti « senza confronto il migliore ». Dedicandosi, poi, agli studî storici cui già da tempo pensava, inizia la pubblicazione di una poderosa « *Storia d'Inghilterra* » contenente tutti gli avvenimenti inglesi, da Giulio Cesare fino a Enrico VII, la storia degli Stuart e quella di Casa Tudor: opera che sollevò da ogni parte indignazione e proteste cui egli, amante soprattutto del plauso, fu sensibilissimo.

Passò, in seguito, alcuni anni a Parigi come segretario di ambasciata festeggiato ed onorato dalla brillante società del tempo, alla quale era noto soprattutto per i suoi scritti politici ed economici e nella quale si rese ben accetto a tutti per il suo carattere gioviale e bonario; durante questo soggiorno egli strinse relazione con i maggiori rappresentanti del movimento illuministico francese e conobbe, tra gli altri, il Rousseau (1)

---

(1) Gian Giacomo Rousseau, nato a Ginevra e morto a Ermenonville (1712-1778), coetaneo perciò dello Hume, fu, tra i rappresentanti del pensiero innovatore francese del sec. XVIII, quello che esercitò l'influsso più poderoso sopra la formazione della coscienza moderna. Egli ebbe in comune con

che lo seguì anche a Londra, ma che presto la ruppe con lui con un litigio che destò grande scalpore. Di ritorno in Gran Bretagna lo Hume fu nominato per due anni sottosegretario di Stato; finchè, ricco e carico di onori, si ritirò definitivamente a Edimburgo dove trascorse, in un'esistenza piacevole e tranquilla, gli ultimi anni della sua vita.

Nella primavera del 1775, assalito per la prima volta dal male che lo porterà alla tomba, presentendo prossima la fine, egli decide di dettare le pagine della sua « *Autobiografia* » e le ultime righe di questo scritto mostrano con quanta serenità di spirito, perfettamente intonata al suo carattere, egli attendesse il gran passo: infermo, se ne stava tutto il giorno in salotto ove riceveva gli amici, discuteva con loro di filosofia, conversava con l'abituale gaiezza, senza mai il minimo moto di impazienza nonostante le sue sofferenze.

Morì il 25 agosto 1776 e la sua morte fu quella di un saggio.

---

il movimento illuministico l'avversione per le forme tradizionali delle credenze e delle pratiche religiose, la fede nel potere dello spirito umano, il sentimento acceso della individualità; ma oppose alla filosofia illuministica della ragione una filosofia fondata sulla forza del sentimento e sulla semplicità della natura.

II.

CENNO BIBLIOGRAFICO

A) – Opere dello Hume.

Diamo, nell'ordine cronologico della loro prima pubblicazione, l'elenco delle *opere principali dello Hume*:

A Treatise of human Nature, 3 libri (1739-40).

Essays moral, political and literary, 2 voll. (1741-42).

An Enquiry concerning Human Understanding (1748).

An Enquiry concerning the Principles of Morals (1751).

The History of England, 3 voll. (1754-1761).

The natural History of Religion (1755).

An Essay on the Passions (1757).

Tutte queste opere, eccetto il « *Trattato della natura umana* », la « *Storia di Inghilterra* » e alcuni *Saggi* ritirati dallo stesso autore, furono raccolte in parecchi volumi sotto il titolo « *Essays and Treatises on several subjects* » nella edizione definitiva del 1777 corretta dall'A. poco tempo prima della sua morte.

Two essays (*Of the immortality of the Soul* e *Of Suicide*), scritto postumo (1777).

Dialogues concerning Natural Religion (1779).

Edizione principale delle opere filosofiche:

È quella a cura di T. H. Green e T. H. Grose, in 4 voll. Londra, 1874-75; 2ª ediz. 1889-90.

Traduzioni italiane recenti:

Prezzolini, delle *Ricerche sull'intelleto umano e sui principî della morale*, Bari (Laterza) 1910, (2ª edizione, 1927);

MAZZANTINI, trad. parziale del I libro del *Trattato della natura umana*, Torino (Paravia), 1924;

CARLINI, del I libro del *Trattato* (con il titolo *Trattato sull'intelligenza umana*), Bari (Laterza), 1926;

FORTI, della *Storia naturale della Religione* e del *Saggio sul Suicidio*, Bari (Laterza), 1928.

Nella presente traduzione ho seguito la più recente edizione di SELBY-BIGGE (2ª ediz., Oxford, 1902), la quale attinge direttamente all'edizione postuma del 1777. Le sezioni in margine, introdotte per articolare meglio la materia, corrispondono ai paragrafi posti nell'edizione sopracitata, ma non si trovano nella edizione originale.

B) – Bibliografia.

Per la storia generale della filosofia moderna:

FIORENTINO, *Manuale di Storia della filosofia* (riveduto a cura di G. Monticelli), Torino, Paravia, 1921 (2 voll.).

KUNO FISCHER: *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, 4ª, 6ª ediz. in 10 voll., 1910-28: è la più ampia esposizione della storia della filosofia moderna.

W. WINDELBAND: *Storia della filosofia*. Traduz. ital. in 2 voll., Palermo, 1921-22 (Dentice-D'Accadia) e *Storia della filosofia moderna*, traduz. italiana di A. Oberdorfer, in 3 voll.; Firenze (Vallecchi), 1925.

H. HÖFFDING: *Storia della filosofia moderna* (trad. di P. Martinetti), Torino, Bocca, rist. 1926.

UEBERWEG: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1923-28; 12ª ediz., in 5 voll.

Per la storia del pensiero morale in particolare:

FRIEDRICH JODL: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, 2 voll., Stuttgart, 1920-23, 3ª ediz.:

può ben dirsi la più ricca e completa esposizione storica nel campo speciale del problema morale.

E. SIDGWICK: *Prime linee di una storia della morale*, Torino, Paravia, 1922 (trad. e appendice di Zino Zini): nella parte consacrata alla morale moderna concentra la sua attenzione di preferenza sul pensiero morale inglese.

Riguardo allo HUME - **Per la biografia:**

J. H. BURTON: *Life and Correspondance of D. H.*, Edimburgo, 1846-50.

Per il suo pensiero filosofico in generale:

FR. JODL: *Leben und Philosophie, D. H's*, 1872.

COMPAIRÉ: *La philosophie de D. H.*, 1873.

PFLEIDERER: *Empirismus und Skepsis in D. H's. Philosophie als abschliessende Zersetzung der engl., Erkenntnistheorie, Moral und Regligionswiss.*, 1874.

TH. HUXLEY: *D. H.*, Londra, 1879.

A. MEINONG: *Hume - Studien, Vienna*, 1877-82.

KNIGHT: *Hume*, 1886.

TARANTINO: *Saggio sul criticismo e sull'associazionismo di D. H.*, 1887.

CALDERWOOD: *David Hume*, 1898.

LUERS: *David Hume*, Berlino, 1900.

DIDIER: *Hume*, 1912.

THOMSEN: *D. H., sein Leben und seine Phil.*, 1912.

Per il suo pensiero morale, sociologico e politico:

GIZYCKI: *Die Ethik D. H's in ihr geschichtl. Stellung*, 1878.

G. LECHARTIER: *D. H., moraliste et sociologue*, Parigi, 1900.

E. DE MICHELIS: *Sulle dottrine sociologiche e politiche di D. H.* (in «Studi di Storia e di critica dedicati a P. C. Falletti»), Bologna, 1915.

III.

CENNI TEORICI E STORICI

A) – Svolgimento dell'etica inglese prima dello Hume.

Per comprendere a pieno il sistema etico dello Hume è necessario dare prima un rapido sguardo allo svolgimento del pensiero morale inglese in un secolo di vita, risalendo fino a TOMMASO HOBBES (1).

Superata la concezione medievale che identificava la legge morale con la volontà divina appresa dagli uomini per rivelazione, si era imposta — agli albori del sec. XVII — una nuova soluzione del problema morale che ricercasse in un principio più terreno l'essenza ultima della moralità, ossia quell'elemento universale in cui tutti i fatti morali si accordano e che costituisce la *vera sorgente* del loro valore. Lo Hobbes, per primo, affrontò in Inghilterra da questo nuovo punto di vista tale problema e ne dette una soluzione che resterà definitiva nella filosofia morale inglese, additando nell'*utile sociale* la fonte ultima della moralità: moralmente buone sono, per lui, tutte quelle azioni che mirano, come fine ultimo, al bene dello Stato.

Bisognava, però, spiegare *perchè* queste azioni particolari abbiano ai nostri occhi tanto valore. Ora, tale *fondamento generale* della moralità sarebbe costituito

---

(1) Nato a Malmesbury e morto a Hardwick Hall (1588-1679): figura epica centrale della filosofia morale inglese, rispetto al quale nessuno dei filosofi posteriori potè esimersi dal prender posizione e dal cui sistema etico prese le mosse in Inghilterra una filosofia morale indipendente dalla teologia rivelata

essenzialmente, secondo lo Hobbes, dall'egoismo ragionevole.

Partendo, infatti, dal presupposto fondamentale che gli uomini siano per natura essenzialmente egoisti e antisociali e che, per conseguenza, allo stato naturale essi vivano in una condizione miserabile e pericolosa di sfrenata ostilità, lo Hobbes immaginò che gli individui — comprendendo per mezzo della ragione, legge fondamentale dell'umana natura, come la loro esistenza, costituente la condizione indispensabile di ogni godimento personale, potesse essere assicurata solamente entrando nella pace di un ordinato consorzio — si impegnassero con un *patto esplicito* a limitare la loro libera volontà con la disciplina di certe leggi indispensabili al mantenimento di questi stessi rapporti sociali: sono queste, appunto, le leggi morali che l'individuo approva e segue, perciò, in ragione del suo stesso egoismo (cfr. § 42, p. 48, nota 1). Nella misura in cui rappresentano la logica conseguenza del dettame fondamentale della ragione, queste norme formano delle leggi immutabili ed eterne di natura, di cui tutti gli uomini, in quanto esseri ragionevoli, riconoscono la validità; ma in realtà, poichè non corrispondono a nessuna esigenza propria dello spirito umano, esse si identificano essenzialmente con la volontà assoluta del legislatore la quale, imponendosi dal di fuori all'attività dei singoli, costituisce perciò l'unico criterio del valore morale che viene, così, ad avere un carattere tutto arbitrario e convenzionale.

Questo nominalismo etico — che sarà, poi, ripreso sostanzialmente dal LOCKE (1) — non poteva soddisfare

---

(1) GIOVANNI LOCKE, nato a Wrington e morto a Oates, nell'Essex (1632-1704), è noto, come filosofo, soprattutto

nè per il suo fondamento teorico che andava contro alla natura essenzialmente antiegoistica della moralità, nè per il suo criterio pratico che non riusciva a spiegarne il carattere assoluto ed universale. Per soddisfare questa duplice esigenza si dette, perciò, al valore morale una realtà tutta obbiettiva, facendone un rapporto inerente alla natura stessa delle cose, che è colto logicamente per mezzo della ragione e che non ha altra sanzione all'infuori di questa sua razionalità (1).

Senonchè una simile soluzione, se permette di superare il nominalismo etico, non riesce, però, ad eliminare l'interpretazione egoistica della moralità: poichè la semplice adesione della ragione non basta a determinare l'attività umana la quale può essere mossa soltanto da un sentimento di piacere o di dolore. Bisognava, perciò, ricercare un nuovo fondamento al valore morale tale che, salvandone il carattere assoluto e indipendente da qualsiasi volontà legislatrice, riuscisse nello stesso tempo a spiegare come mai, senza ricorrere all'egoismo, ogni individuo possa riconoscersi senza posa implicato nella felicità comune e determini, in conse-

---

per aver approfondito il problema della conoscenza di cui propose una soluzione empiristica. In morale identificò, anche egli, le norme etiche con la volontà di un legislatore — che è per lui il legislatore supremo, cioè Dio — la quale viene imposta agli impulsi egoistici dei singoli per mezzo di sanzioni ultraterrene.

(1) Questa soluzione fu avanzata nel sec. XVII, in reazione alla dottrina dello Hobbes, da un piccolo gruppo di filosofi noti sotto il nome di *Neoplatonisti di Cambridge*, di cui i principali rappresentanti furono RODOLFO CUDWORTH (1617-1688) ed ENRICO MORE (1614-1687); essa fu poi ripresa nel sec. XVIII, quando già il Locke aveva attirato sopra di sè tutte le attenzioni, da SAMUELE CLARKE (1675-1729) che fu discepolo di Isacco Newton.

guenza di ciò, la sua attività. È ciò che fece lo SHAFTESBURY (1), il quale rintracciò questo fondamento in quelle affezioni naturali che legano l'uomo ai propri simili.

Mediante un'accurata analisi dell'esperienza psichica, infatti, egli pose in luce l'esistenza nell'anima umana di certe inclinazioni disinteressate aventi per oggetto immediato la felicità generale: le azioni socialmente utili sono, appunto, quelle che scaturiscono da questi impulsi altruistici, in quanto, però, essi si accordano con le altre tendenze non meno naturali nell'uomo verso il proprio benessere e la propria conservazione.

Soddisfacendo, perciò, armoniosamente a tutti i nostri naturali appetiti, queste azioni particolari non possono non provocare immediatamente in noi una reazione affettiva piacevole, in base alla quale esse vengono valutate e seguite indipendentemente da ogni sanzione esteriore e da ogni considerazione grettamente egoistica; esse divengono, perciò, spontaneamente oggetto di altre affezioni di natura razionale e riflessa le quali tendono, appunto, a questa armonia fondamentale tra gli impulsi proprî dell'umana natura e il cui insieme costituisce il *senso morale*.

Sono appunto queste *affezioni razionali* che ci spingono, in realtà, ad approvare e seguire le azioni socialmente utili in vista della loro stessa eccellenza e che, costituendo perciò il vero fondamento generale della moralità, tolgono al valore morale ogni traccia di piacere egoistico.

---

(1) ANTONY ASHLEY COOPER, terzo conte di SHAFTESBURY, nacque a Londra e morì a Napoli (1671-1713): egli fu l'iniziatore di quell'indirizzo dell'Etica del Sentimento che fu seguito e portato a compimento dallo Hume.

b) — HUME - *Ricerca intorno ai principi della Morale.*

Così questo nuovo indirizzo che finì, poi, col prevalere definitivamente in Inghilterra, riusciva a spiegare senza ricorrere all'egoismo, il carattere tutto pratico proprio del valore morale, mantenendone tuttavia intatta la necessità assoluta ed universale: poichè poneva il fondamento generale delle distinzioni morali non più nella realtà obbiettiva e nei puri giudizî dell'intelletto, bensì nella reazione affettiva del soggetto e in quei sentimenti di altruismo disinteressato che portano l'uomo spontaneamente all'organizzazione sociale e fanno sì che, immediatamente, egli ritrovi il suo stesso piacere nel bene degli altri. Ma perchè ciò fosse possibile era necessario che questi principî fondamentali fossero svolti, chiariti e coerentemente organizzati.

Nonostante tutte le sue solenni dichiarazioni intorno alla tendenza disinteressata alla virtù, lo Shaftesbury sembrò dare, infatti, una importanza forse un po' troppo eccessiva al piacere che le azioni socialmente utili recano all'agente sia per le stesse soddisfazioni interiori che la benevolenza procura, sia per l'armonia fondamentale da lui posta tra il bene collettivo e quello individuale: piacere che sembrerebbe, in realtà, costituire — per quanto egli non lo affermi mai esplicitamente — la vera ragione del valore che hanno ai nostri occhi le azioni morali e il motivo reale che ci spinge ad attuarle. I filosofi che lo seguirono cercarono, perciò, anzitutto, di togliere dal suo sistema queste contrastanti tracce di egoismo; e il Butler (1), prima, dimostrando, con un'acuta analisi come il piacere non costituisca mai il fine immediato di nessuno dei

(1) Giuseppe Butler, vescovo, visse dal 1692 al 1752.

nostri impulsi, ma solo la conseguenza che deriva dalla loro soddisfazione; lo HUTCHESON (1), poi, ponendo in luce come la gioia squisita che deriva dai sentimenti diretti immediatamente al bene altrui, sia tale da poter essere avvertita solamente in quanto coltiviamo in noi stessi il desiderio disinteressato di questo bene, giunsero a determinare definitivamente l'*impulso* che ci spinge alla virtù come qualche cosa di essenzialmente diverso dal piacere puramente egoistico.

Restava, però, ancora da mostrare chiaramente il disinteresse assoluto anche dei *giudizî* di approvazione morale, e per giungere a ciò bisognava:

1° definire esattamente i due separati dominî della ragione e del sentimento nei nostri giudizî di valutazione morale — dominî che lo Shaftesbury aveva confuso nel suo concetto di *affezioni razionali* — in modo da definire chiaramente quale sia il *fondamento generale* della moralità.

2° Stabilire più nettamente in che cosa precisamente consista quel sentimento di benevolenza disinteressata che costituisce questo fondamento e rispetto al quale anche i filosofi posteriori allo Shaftesbury avevano avuto delle idee assai vaghe: se si tratti di una benevolenza serena e imparziale verso tutta la specie umana, come dichiarava lo Hutcheson, o non piuttosto di una benevolenza particolare verso certi determinati individui, come sembrava pensare il Butler; e

---

(1) FRANCESCO HUTCHESON, nativo di Irlanda (1694-1747) e professore alla Università di Glasgow, introdusse nelle Università scozzesi le idee dello Shaftesbury da lui ridotte a sistema. Fu soprattutto attraverso le sue opere che lo Hume giunse a conoscere le idee fondamentali di questo indirizzo morale cui egli adeguò il proprio sistema.

spiegare, in base alla costituzione stessa della psiche umana, come esso si determini indipendentemente da ogni considerazione di interesse personale.

3ª Dimostrare, infine, come questo sentimento di benevolenza assolutamente disinteressata, possa costituire, appunto in ragione di questo suo disinteresse assoluto, il fondamento generale del valore morale, con i suoi specifici caratteri di assolutezza e di universalità.

Il merito dello Hume fu, appunto, quello di aver additato la via per la risoluzione definitiva di questi problemi lasciati in sospeso dallo Shaftesbury e dai suoi seguaci, portando, così, al suo pieno compimento questo indirizzo morale.

B) – **Il pensiero morale di David Hume** (1).

1. — Metodo di indagine.

Partendo dalla constatazione delle distinzioni morali come un dato di fatto certo ed innegabile, lo Hume incominciò col proporsi la prima e più essenziale questione intorno ai fondamenti generali della moralità, cercando anzitutto di stabilire esattamente per mezzo di quale facoltà — se con la ragione o con il sentimento — noi giungiamo a conoscere il valore di certe azioni e in quale misura queste due facoltà distinte entrino in tutti i nostri giudizî morali.

---

(1) Lo Hume espose la sua dottrina morale, per la prima volta, nel terzo libro del *Trattato* (1740); ma l'esposizione definitiva di essa si trova nella presente *Ricerca* (1751). Su questa noi abbiamo, perciò, fermato di preferenza la nostra attenzione e, ove non sia detto espressamente, si intende che i nostri riferimenti al testo dell'A. sono relativi, appunto, a questa seconda opera ed ai paragrafi segnati nella presente edizione.

Per poter risolvere in modo esatto tale questione è necessario ricorrere allo studio obbiettivo della natura umana: ricercare, in primo luogo, con un esame accurato dei fatti, quel principio universale al quale è diretta, in realtà, ogni nostra approvazione morale e che costituisce la *vera sorgente* della moralità; stabilire, in secondo luogo, il *fondamento generale* del valore proprio di questo stesso principio, ricercando le ragioni per cui questa circostanza particolare si impone così universalmente alla nostra stima e alla nostra approvazione.

Avendo già applicato ai fenomeni intellettuali dello spirito i metodi ordinarî della scienza, lo Hume doveva, naturalmente, estendere gli stessi procedimenti investigativi anche ai fenomeni morali: così, seguendo il metodo induttivo e sperimentale già da tempo applicato alla filosofia naturale, egli analizza da prima tutte quelle doti spirituali le quali formano ciò che, nella vita comune, si chiama Valore Personale lasciandosi guidare, nella scelta di queste qualità, sia dall'opinione comune, sia dal senso di biasimo o di approvazione che si lega a certe parole, sia dalla stessa esperienza interna che ci avverte quali doti vorremmo che ci fossero attribuite e quali no; e ricerca, poi, l'elemento comune in cui tutte queste qualità morali si accordano, elemento che costituirà evidentemente il principio universale cui va riportato, in ultima analisi, ogni nostro giudizio di approvazione morale.

2. – Analisi induttiva per rintracciare la vera sorgente della moralità. Benevolenza e giustizia.

In questa analisi lo Hume parte dall'esame delle virtù più universalmente e più comunemente valutate dagli uomini — quali la *benevolenza* e la *giustizia* —

nella speranza che la determinazione dei principî di approvazione e disapprovazione morale in questi casi relativamente facili e chiari, possa fornirgli il mezzo per determinare questi stessi principî nei casi più difficili ed oscuri. Ora, se cerchiamo per quale ragione la benevolenza susciti universalmente tanti elogi incondizionati, la nostra risposta non può riferirsi, *in gran parte*, che all'utilità sociale propria di questa virtù. Nel caso della giustizia, poi, questa utilità sociale non solamente costituisce una parte considerevole del suo valore, bensì forma l'*unica causa* del suo sorgere e del suo determinarsi e l'*unica ragione* della approvazione che le viene tributata da tutti quanti gli uomini.

a) *Origini della giustizia.*

Il vero concetto dello Hume riguardo alle origini della giustizia può essere compreso solamente ricorrendo al *Trattato (libro III, parte II*, §§ 1-6), dove egli spiega meglio il suo pensiero.

Secondo lo Hume la giustizia non riposa sopra nessun motivo psicologico naturale nell'uomo. Questo potrebbe essere costituito, infatti, o dal sentimento egoistico, o dal sentimento di benevolenza particolare, o dal sentimento di benevolenza generale: ora, il sentimento egoistico non può essere quello che ci muove direttamente alle azioni giuste le quali implicano, quasi sempre, una limitazione del nostro personale interesse e del nostro piacere immediato in vista del piacere e dell'interesse altrui; il sentimento di benevolenza particolare, neppure, può spingerci alle azioni giuste: ammesso che un amico ci presti, per esempio, del danaro, sarà *giusto* che noi glielo restituiamo anche se sappiamo che, per la sua intemperanza, l'uso che egli farà di questo

danaro sarà tutto a suo danno; e, in quanto al sentimento di benevolenza generale, non solo esso non può costituire il motivo della giustizia, ma addirittura non esiste: lo Hume nega, infatti, esplicitamente (cfr. nella *Ricerca*, § 17, pag. 23, nota 1) l'esistenza della benevolenza pubblica come un'usuale forma di emozione nell'uomo e non crede che ci sia nella nostra natura una benevolenza serena, costante, universale, diretta in modo imparziale verso tutti gli uomini, quale era ammessa dallo Hutcheson come movente psicologico della giustizia. Bisogna, perciò, ammettere che la giustizia sia una formazione tutta artificiale e convenzionale, che scaturisce esclusivamente dalle esigenze proprie della vita sociale.

Ecco, infatti, come lo Hume spiega il suo sorgere e il suo determinarsi. Gli uomini nacquero, come tutti gli animali, in mezzo ai pericoli ed alle avversità; ma la natura non dette loro nessun mezzo di difesa: perciò essi sentirono il bisogno di unirsi per difendersi e per procurarsi i mezzi necessarî all'esistenza. Questa società umana non sorse, però, tutt'a un tratto e per un *patto esplicito*, come pensava lo Hobbes, bensì si formò gradualmente e spontaneamente, avendo il proprio fondamento naturale, sia nell'attrazione sessuale, sia nella stessa natura fisiologica e psicologica dell'uomo che non può nè esistere nè esplicarsi al di fuori dei rapporti con gli altri individui. Con l'unione sessuale gli uomini costituirono la famiglia e la famiglia, al contrario di quanto avviene nelle altre specie animali, non si sciolse col crescere dei figli, appunto per la necessità di reciproca assistenza propria dell'umana natura; in vista di questa stessa necessità diverse famiglie si unirono, poi, in altri gruppi più vasti e questi in altri più vasti ancora, fino

a formare l'intiera società umana con tutti i suoi gruppi e sottogruppi sociali.

Senonchè diverse forze, sia interne che esterne, si oppongono al mantenimento di questi rapporti sociali: tra le forze interne, l'*egoismo*, che ci spinge a fare il nostro interesse senza preoccuparci del male che può derivarne agli altri individui e la *benevolenza particolare* che ci spinge a favorire istintivamente le persone cui ci sentiamo più strettamente legati; tra le forze esterne, la scarsità dei doni naturali per cui le aspirazioni egoistiche dei singoli sorpassano necessariamente la possibilità di una generale soddisfazione (§ 17).

Ma, in quanto esseri ragionevoli, gli uomini sono nello stesso tempo capaci di comprendere come questa associazione — alla quale essi sono spinti dalle inclinazioni e dai bisogni proprî della loro natura — sia possibile solamente in quanto ciascun individuo si limiti, per riguardo al prossimo, nell'uso dei varî beni e subordini la propria condotta a certe regole generali e fisse che impongano a ciascuno di superare il proprio particolare interesse e di agire in modo imparziale verso tutti gli altri individui (§ 21 e § 126). Così, in base a considerazioni di personale egoismo (1) di cui resta una traccia evidente anche nella presente *Ricerca* (cfr. § 15, pag. 21, nota 1 e § 20, pag. 25, nota 1), sorge tra gli uomini la giustizia che lo Hume identifica essenzialmente con il

---

(1) Nel *Trattato* lo Hume ricollega esplicitamente, nelle origini, la giustizia all'egoismo e, avvicinandosi apparentemente alla concezione hobbesiana, sostiene che le sue prescrizioni sono condizionate dalla esistenza di un ordine sociale costituito che è interesse del singolo conservare; ma in quanto tale ordine sociale ha il proprio fondamento in certi istinti e bisogni specifici della stessa umana natura e si determina, perciò, spontaneamente e naturalmente tra gli uomini come

rispetto della proprietà e che ha, perciò, nella ragione l'unico fondamento psicologico: costituendo in tal modo la *condizione fondamentale di esistenza della società umana* essa trae, quindi, tutta la sua origine dall'uso indispensabile che se ne fa nella vita e nei rapporti sociali, date le particolari condizioni in cui sono posti gli uomini: tant'è vero che, in condizioni diverse sia di vita che di spirito, le norme della giustizia, essendo affatto inutili, non hanno alcun modo di determinarsi.

La sfera della giustizia si allarga, infatti, con l'allargarsi di questa sua utilità e solamente in base a tali considerazioni di utilità generale sorgono e si determinano nella società umana le leggi civili che mirano, appunto, a realizzare nel modo migliore l'interesse della società in rapporto alle necessità speciali di ciascun gruppo e che hanno, in ogni caso, nell'utile sociale il loro fondamento adeguato: poichè, anche quando sono stabilite in base ad analogie e a convenzioni puramente arbitrarie, esse sono tuttavia indispensabili, come norme generali e fisse di condotta, per impedire quella incertezza che, essendo causa di continui dissidî, sarebbe oltremodo dannosa alla vita sociale.

Le norme dell'equità e della giustizia sono, perciò, da un lato, formazioni tutte artificiali e *convenzionali* (§ 124): sia perchè, non derivano da nessun sentimento naturale nell'uomo, sia perchè, avendo come condizione indispensabile della loro utilità l'osservanza generale, riposano essenzialmente sopra una specie di tacito

---

una forma di esistenza specifica e distinta, lo Hume potè, a differenza dello Hobbes, separare il movente egoistico, che ci spinge *ab initio* ad osservare i precetti della giustizia, dall'*obbligo morale* che ci spinge a seguirla e che egli rinconduce alla simpatia. (Cfr. avanti, pag. XXXIII e pag. XXXVIII).

consenso fondato sull'utilità che tutti gli uomini, in quanto esseri ragionevoli, vedono necessariamente nel loro generale rispetto; ma, dall'altro lato, esse sono formazioni *naturali* e non arbitrarie, poichè non scaturiscono da un contratto esplicito, bensì soddisfano a esigenze specifiche proprie dell'animo umano in quanto esso è essenzialmente ragionevole e sociale per natura (§ 126).

b) *Valore morale della giustizia.*

Appunto in ragione di questa natura tutta convenzionale delle leggi di giustizia lo Hume dimostra come anche il sentimento che noi abbiamo della loro obbligatorietà e del loro valore dipenda essenzialmente dal riconoscimento, da parte nostra, di questa utilità sociale: poichè, se così non fosse, bisognerebbe ammettere — contro i dati della più comune esperienza — che tutte le norme da cui è amministrata la giustizia scaturiscano da un qualche istinto semplice e originario dell'anima umana.

Si potrebbe, è vero, obbiettare che molte volte noi biasimiamo un atto ingiusto anche senza aver presenti alla mente le conseguenze dannose che ne derivano; ma ciò dipende essenzialmente, secondo lo Hume, dall'educazione e dalla abitudine, per cui noi giungiamo a ripetere tanto meccanicamente il biasimo legato, per associazione, alle azioni ingiuste, che non ci accorgiamo più delle vere ragioni che ne stanno alla base. In armonia con la tradizione del pensiero morale inglese lo Hume giunge, così, a dimostrare come il principio ultimo di ogni approvazione morale sia costituito essenzialmente dall'utilità sociale: da lei sola scaturisce, in realtà, tutto il merito e il valore delle azioni virtuose.

3. – Fondamenti generali della approvazione morale. Ragione e Sentimento.

Scoperta, così, la *vera sorgente* della moralità, lo Hume passa a considerare perchè questa circostanza dell'utile sociale abbia ai nostri occhi tanto valore ed eserciti tanta efficacia sopra la nostra approvazione morale, giungendo, in tal maniera, a stabilire quali realmente siano i *fondamenti generali* della moralità.

Stabilito, contro il nominalismo etico dello Hobbes e del Locke, che il valore da noi attribuito alle azioni socialmente utili non può dipendere intieramente da una imposizione sociale tutta esteriore nè dall'educazione, bensì deve avere il proprio fondamento in qualche principio naturale nell'uomo, lo Hume dimostra come questo principio non possa essere costituito dalla sola ragione. Distinguendo, infatti, per la prima volta con tanta chiarezza, i due diversi punti di vista impliciti nella Etica del Sentimento, da un lato egli formula con precisione la legge già intravista dal Locke e costituente il fondamento essenziale dell'indirizzo morale iniziato dallo Shaftesbury: che, cioè, i rapporti astratti delle idee, o tutto ciò che diciamo attività razionale, non possono da soli esercitare alcuna influenza come motivi determinanti della nostra volontà; perchè questa efficacia abbia luogo è necessario che le verità scoperte dalla ragione suscitino un qualche sentimento di desiderio o di avversione, dimodochè soltanto all'emozione possono essere attribuiti in realtà i motivi dell'operare. E, dall'altro lato, egli dimostra (*App.* I) come anche il criterio secondo cui approviamo le azioni socialmente utili non possa essere, neppur esso, ricavato

dalla ragione; l'essenza di un'azione colpevole, infatti, non consiste in nessuna qualità intrinseca all'atto, la coscienza che noi abbiamo del valore di certe azioni non dipende mai dalla scoperta di qualche nuovo fatto o rapporto di fatti, nei quali casi soltanto essa potrebbe essere oggetto dell'attività razionale, bensì deriva esclusivamente da un sentimento tutto nuovo di attrazione scaturito dalla considerazione dell'insieme: proprio come avviene per i valori estetici. Ora, come accade per tutti i fini ultimi delle azioni umane, così anche l'attrattiva che ha per noi il benessere degli altri individui cui tende l'utilità sociale non può essere logicamente spiegata, bensì è desiderabile per sè, in ragione del suo accordo immediato con i nostri sentimenti e con le nostre inclinazioni: il criterio morale scaturisce, perciò, intieramente dal sentimento di attrazione o di ripulsa che, per la costituzione stessa del nostro spirito, noi non possiamo non provare ogni volta che apprendiamo un atto utile o dannoso alla società.

Così lo Hume giunge a risolvere la questione che si era proposto all'inizio della sua indagine ed a stabilire esattamente fino a qual punto la ragione e il sentimento entrino in tutte le determinazioni morali: poichè l'utilità sociale costituisce l'elemento ultimo cui è diretta, in realtà, ogni approvazione morale, è evidente che la ragione deve entrare in una certa misura in tutte le determinazioni di questo genere: essa sola può istruirci, infatti, sulle tendenze utili o dannose proprie delle singole qualità e delle varie azioni; e questo spiega tutta la serie di discussioni, di dimostrazioni, di prove che hanno luogo nel campo della morale e che sono citate come argomento inoppugnabile dai sostenitori del razionalismo etico.

Ma una volta che la ragione abbia appurato tutte le circostanze e tutte le conseguenze, perchè sia possibile dare alle azioni socialmente utili un certo valore rispetto a quelle dannose, è necessario che lo spirito sia colpito da un sentimento immediato di attrazione rispetto alle prime e di ripulsa rispetto alle altre; sentimento che costituisce, in realtà, il vero *fondamento generale* della moralità. Così, mentre la ragione ci mostra le varie tendenze proprie delle singole azioni, il sentimento ci spinge a preferire quelle che sono socialmente utili, dimodochè il valore morale viene, in fine, a identificarsi non più con un rapporto inerente alla natura stessa delle cose che possa essere colto per mezzo della ragione, bensì con un elemento aggiunto da una speciale reazione affettiva del soggetto in tutto simile a quella che sta alla base del valore estetico poichè ha, anch'essa, bisogno del ragionamento e dell'educazione per potersi determinare in modo adeguato.

Ora, perchè questa reazione affettiva abbia luogo è necessario che il fine specifico cui tendono le azioni socialmente utili — ossia il bene degli altri — si ripercuota piacevolmente in qualche *sentimento interno* (1) costitutivo e universale nella specie umana; è necessario, cioè, che ci sia nell'animo umano « una qualche *disposizione affettiva* che esso valga ad eccitare, un qualche gusto o senso interno o comunque lo si voglia chiamare gusto o senso interno o comunque lo si voglia chiamare, che distingua il bene dal male morale e che persegua l'uno e rifugga dall'altro » (§ 113, pag. 119).

Tale disposizione affettiva non può essere l'egoismo: lo Hume dimostra, infatti, ampiamente come il benessere della società non possa piacerci solamente quale

(1) *Internal sense or feeling*, lo chiama lo Hume (§ 5).

condizione indispensabile del nostro benessere personale, poichè l'approvazione morale si estende, in realtà, oltre i limiti del nostro reale interesse, come avviene per l'approvazione tributata ad azioni compiute in tempi lontani o in remote contrade o le cui conseguenze ci sono decisamente dannose. Nè, d'altra parte, è possibile parlare in tutti questi casi di un interesse immaginario sorto dal fatto che noi ci trasportiamo, con la fantasia o in grazia di complicati ragionamenti, al posto della persona che trae effettivamente un certo vantaggio dalle azioni virtuose, poichè da un interesse che si sa immaginario non può mai sorgere un sentimento reale: sono, questi, casi di falsa associazione che non possono sussistere in esperienze tanto comuni e universali come quelle che stanno alla base delle distinzioni morali.

Se, dunque, l'utilità sociale costituisce la vera sorgente dell'approvazione morale e se non sempre questa utilità è considerata in rapporto al nostro personale interesse, bisogna convenire che il fine specifico cui essa tende — ossia il bene degli altri individui e della società in generale — non ci è, di per sè, totalmente indifferente; il che può spiegarsi solamente in quanto si supponga l'esistenza nell'anima umana di un principio naturale di benevolenza disinteressata per il benessere o la sventura altrui. L'esistenza di tale sentimento è data, infatti, dalla più comune esperienza la quale ci mostra, da un lato, come un individuo, per quanto egoista sia, senta però sempre almeno una debole inclinazione per la felicità degli altri individui e come, a parità di ogni altra condizione e quando non siano in gioco nè il suo interesse personale nè altre particolari inclinazioni di vendetta o di rancore, egli la preferisca sempre alla loro sventura; e, dall'altro

lato, come questo sentimento di benevolenza disinteressata costituisca un principio semplice e originario, irreducibile ad una pura modificazione dell'egoismo.

4. – Il principio della simpatia.

Ma in che cosa precisamente consiste questo sentimento di benevolenza disinteressata che lo Hume, in armonia con tutto l'indirizzo iniziato dallo Shaftesbury, pone così alla base di ogni nostro giudizio di approvazione morale, facendone il vero fondamento generale della moralità? E come può esso spiegarsi, senza bisogno di ricorrere a considerazioni egoistiche di interesse personale? E come da tale sentimento possono scaturire i giudizi morali, con il loro specifico carattere di necessità assoluta e universale? È questa, veramente, la parte più importante e più originale del sistema etico dello Hume il quale, in base ad un'acuta analisi fondata sulla costituzione stessa dell'umana natura, scompone il sentimento morale nei suoi più semplici elementi fino a soddisfare tutte le esigenze lasciate in sospeso dai precedenti rappresentanti di questo indirizzo.

Per potere dare una risposta a tali domande è necessario, anzitutto, stabilire bene in che cosa precisamente consista quella utilità sociale alla quale, come abbiamo visto, deve essere riportata in ultima analisi ogni approvazione morale. Premesso che lo Hume non usa mai il termine *utilità* nel più largo senso di *mezzo alla felicità*, come faranno i moralisti posteriori, ma solamente nel significato ristretto di *tendenza ad un bene ulteriore*, distinguendo l'utile da ciò che è immediatamente piacevole, sta il fatto che per lui tale utilità non è, come per gli altri rappresentanti di questo indirizzo,

sempre e necessariamente di valore generale. La parte più sottile e originale del pensiero dello Hume è, infatti, quella che tratta delle virtù apprezzate per l'utilità che esse recano immediatamente alla persona stessa che le pratica; l'utilità che deriva da tali virtù non può essere, evidentemente, riferita al bene generale della specie umana, bensì si risolve essenzialmente nelle soddisfazioni e nei piaceri ulteriori che esse procurano direttamente a certi particolari individui indipendentemente da qualsiasi considerazione di utilità pubblica e sociale.

Perciò il sentimento di benevolenza disinteressata che sta alla base della approvazione da noi tributata all'utile sociale si risolve, in questo caso, non in una serena considerazione della felicità generale, bensì in un interessamento spontaneo per la felicità e per il benessere di certe determinate persone, dovuto essenzialmente ad una particolare rispondenza di affetti da un individuo all'altro per cui le idee di felicità, di gioia, di prosperità, insomma di tutti i piacevoli sentimenti che derivano da queste virtù e che sono intimamente connessi con ogni aspetto del carattere della persona stessa che le possiede e le pratica, suscitano in noi, per risonanza simpatetica, sentimenti simili di piacere e di gioia, dai quali scaturisce immediatamente un senso di stima e di approvazione verso quelle determinate azioni.

Questa riflessione di affetti da individuo a individuo che lo Hume chiama *simpatia* o sentimento di umanità e che già lo Spinoza aveva detto *affectuum imitatio* (1),

---

(1) Benedetto Spinoza, nato ad Amsterdam e morto all'Aja (1632-77), approfondì nella sua opera principale — *Etica* — la teorica degli affetti che lo Hume conobbe e mise a profitto ponendola alla base del suo sistema morale.

è connessa con la costituzione stessa dell'umana natura: le sue più semplici manifestazioni si hanno nel contagio caratteristico dello sbadiglio o nel senso di disagio che si prova nel sentire una persona che balbetta e, in generale, nel vedere come un individuo faccia con difficoltà una data cosa; ma essa sta alla base di tutti i fenomeni di psicologia della folla e del noto influsso proprio dell'associazione umana nel sostenere e nell'eccitare le nostre passioni. Da lei essenzialmente deriva, secondo lo Hume, quell'interessamento immediato per il benessere e la sventura altrui che sta alla base di ogni nostro giudizio di approvazione morale: le medesime qualità spirituali sono, infatti, in ogni circostanza gradevoli così al sentimento morale come a quello umanitario; quei temperamenti che sono capaci di avvertire intensamente uno di questi sentimenti avvertono con la medesima intensità anche l'altro; infine le medesime alterazioni che si producono negli oggetti e nei loro rapporti ravvivano tanto l'uno quanto l'altro di questi due sentimenti. Il fondamento della approvazione morale ispirataci dalle azioni socialmente utili risiede, perciò, in ogni caso, in questa disposizione elementare, originaria, costitutiva propria dell'umana natura a sentir risuonare piacevolmente o dolorosamente in sè i sentimenti piacevoli o dolorosi degli altri individui (§ 78).

Così, sostituendo alla serena considerazione della felicità generale — sentimento troppo vago, troppo indeterminato e privo di sufficiente sostegno — il principio della simpatia dovuto ad una rispondenza di affetti da individuo a individuo, lo Hume riesce a dimostrare in che cosa precisamente consista il sentimento di benevolenza disinteressata costituente il fondamento gene-

a) — Hume - *Ricerca intorno ai principi della Morale.*

rale della moralità, nello stesso tempo che riesce a spiegare come esso sorga e si determini nell'animo umano.

Perchè questa ipotesi sia vera è, però, necessario che in ogni caso l'utile sociale si riferisca essenzialmente al benessere particolare di determinati individui: lo Hume dimostra, infatti, come anche nel caso della giustizia la cui utilità, a differenza di quanto avviene nelle altre virtù, implica sempre e necessariamente un'organizzazione sociale, il bene della società sia approvato solamente in vista del bene che ne viene ai singoli individui.

Si comprende, quindi, come per lo Hume il sentimento morale oltrepassi in realtà i limiti segnati dall'utile sociale e possa determinarsi anche indipendentemente da ogni considerazione delle benefiche conseguenze ulteriori derivanti da certe determinate azioni: come avviene in tutti i casi di doti spirituali apprezzate per il piacere immediato che esse procurano sia alla persona stessa che le possiede (Sez. VII), sia alle persone che hanno un qualche rapporto con lei (Sez. VIII): doti che lo Hume, con un concetto assai incerto della valutazione etica, confonde con quelle più propriamente morali e che sono approvate essenzialmente per la piacevole risonanza simpatetica che hanno in noi i sentimenti piacevoli degli altri individui. Perfino una virtù utile al massimo grado come la benevolenza è apprezzata, in gran parte, per l'immediato ripercuotersi in noi di quei sentimenti di soddisfazione e di piacere che essa procura a chiunque la coltiva e la esercita: tant'è vero che, molte volte, noi diciamo, a guisa di indulgente rimprovero, che una persona è *troppo buona* quando essa spinge la sua premura verso gli altri oltre il giusto limite segnato dal loro vero bene (§§ 75-76).

5. – La legge di associazione e la necessità del valore morale.

È facile ora comprendere come, indipendentemente da ogni considerazione di personale interesse, si determinino nel nostro spirito i giudizî morali. Chiunque osserva un'azione buona, infatti, sente ripercuotersi simpateticamente in sè i piacevoli sentimenti che, per le benefiche conseguenze, tale azione determina negli altri individui; perciò, per risonanza simpatetica e senza bisogno di ricorrere a nessun complicato ragionamento metafisico intorno ad un interesse personale puramente immaginario, lo spettatore — vero giudice disinteressato della moralità — si mette spontaneamente al posto della persona al cui bene mira quella data azione e, avvertendo quasi come fatto per sè ciò che è in realtà fatto per un altro, prova immediatamente un senso di compiacenza e di approvazione. Così si stabilisce, in base all'esperienza sociale e comune, un rapporto costante tra questa azione compiuta da altri e il sentimento simpatetico di piacere o di dolore in base al quale si determina l'approvazione o disapprovazione morale: rapporto che — in virtù dell'associazione delle idee, legge fondamentale dello spirito umano — acquista un carattere di necessità assoluta e universale tanto da trasformarsi in una norma generale di condotta capace, come tale, di costituire il criterio della lode e del biasimo anche quando non siano più presenti alla nostra esperienza i benefici effetti derivanti da quella data azione. Molte volte, anzi, questa associazione delle idee fa sì che tali regole di condotta vengano estese oltre il principio di utilità dal quale originariamente sorsero, come avviene per il dovere di castità nelle donne (v. Sez. IV), e spesso

determinano così meccanicamente la nostra approvazione morale che essa si realizza anche senza bisogno di aver presente al pensiero l'idea delle benefiche conseguenze prodotte da quella data azione.

Il sentimento dell'obbligo che noi abbiamo di agire moralmente, ossia la *coscienza morale*, deriva anch'esso, appunto, da una simile associazione stabilita in base all'esperienza sociale tra le azioni da noi compiute e la approvazione tributata loro da chi le osserva o da noi stessi tributata ad altri in casi simili: il che spiega l'efficacia notevole attribuita dallo Hume all'opinione pubblica nella determinazione del *senso morale*.

Il sistema etico dello Hume rappresenta, perciò, veramente il coronamento di tutto il suo sistema filosofico. Nel campo teoretico, infatti, proseguendo l'opera di analisi e di critica della conoscenza promossa dagli empiristi inglesi e ponendo per la prima volta il problema della necessità logica con precisione filosofica, egli aveva rintracciato per via psicologica nello spirito umano e nelle sue leggi il fondamento di tutte quelle idee necessarie ed assolute che, come il principio di causa, stanno alla base di tutte le nostre conoscenze e che non hanno, in realtà, alcuna corrispondenza nelle impressioni sensibili costituenti l'unica sorgente di tutta la nostra esperienza psichica; l'associazione delle idee e le abitudini acquisite spiegano in questo campo, secondo lo Hume, il sentimento della necessità caratteristica di questi concetti. La medesima legge di associazione spiega anche il sentimento di necessità proprio del valore morale.

Ma perchè sia possibile spiegare il carattere specifico di universalità proprio delle credenze morali è necessario che tale associazione sia, in questo caso partico-

lare, determinata dal principio della simpatia (§ 50, pag. 58). Di fronte alle altre forme dell'atteggiamento valutativo, infatti, la valutazione morale è, da un lato, così *comprensiva* da poter essere estesa a tutto il genere umano e, dall'altro, così *universale* da poter essere comune a tutti quanti gli uomini: in ogni caso essa si pone come universalmente valida ed implica una caratteristica esigenza dell'universalità, per cui chi valuta moralmente un certo atto, ammette implicitamente che esso debba essere ugualmente valutato da tutti gli uomini degni di questo nome. Ciò significa, in ultima analisi, che quando affermiamo il valore morale di certe azioni noi sentiamo di farlo non in nome della nostra *individualità*, bensì in nome dell'*umanità* che è in noi e che noi abbiamo in comune con tutti gli altri uomini; è necessario, perciò, che in questa valutazione noi superiamo il nostro particolare punto di vista e le passioni proprie della nostra personalità individuale, per porci da un punto di vista comune a tutti e per parlare in nome di un sentimento universale dell'umana natura, tale da poter essere suscitato dai medesimi oggetti in modo identico in tutti quanti gli uomini (§ 90).

Ora, solamente il sentimento di simpatia e di umanità è così *universale* e *comprensivo* da poter stare alla base di un simile sistema generale di valutazione: il medesimo oggetto — la felicità o la sventura altrui — è, infatti, capace di eccitare in tutti gli uomini questa medesima passione e i sentimenti che ne scaturiscono sono in tutti identici e generano in ciascuno il medesimo senso di approvazione o di biasimo; esso è, inoltre, capace di determinare il nostro affetto e il nostro odio verso tutti quanti gli individui della specie umana, poichè per quanto lontana sia da noi una data persona,

non c'è nella sua condotta nessuna circostanza che, avendo una tendenza benefica per gli altri, non cciti *piacevolmente* il nostro senso di umanità. La simpatia costituisce, perciò, in ogni caso, il fondamento ultimo della valutazione morale; così anche nel caso della giustizia il movente egoistico che ci spinge *ab initio* ad osservare i suoi precetti, si trasforma in *obbligo morale*, ossia nel *sentimento del diritto e del torto* negli atti giusti ed ingiusti, in grazia appunto della simpatia la quale fa sì che l'ingiustizia ci dispiaccia anche se essa è molto lontana dal toccare i nostri interessi e costituisce, perciò, un complemento necessario dell'egoismo nel vasto e numeroso consorzio umano.

Senonchè questo principio della simpatia è, per la sua stessa natura, tutto parziale e relativo al nostro particolare punto di vista. Lo Hume distingue infatti, come due gradi diversi di un medesimo sentimento, la *simpatia o benevolenza generale*, costituita dal senso di umanità che l'uomo prova in modo imparziale verso tutti i proprî simili, dalla *benevolenza particolare* verso certi particolari individui cui ci sentiamo personalmente legati (§ 118, pag. 125, nota 1); e poichè quest'ultima è, per natura, assai più forte della simpatia verso le persone lontane, ne viene che anche la benevolenza generale risente, in ogni caso, di tutte queste preferenze ed è, quindi, in gran parte relativa alla nostra particolare situazione nella vita sociale.

Per poter stare veramente alla base delle distinzioni morali la simpatia deve, perciò, superare le preferenze e le parzialità che derivano dalla sua stessa natura ed elevarsi a delle nozioni astratte e inalterabili di ordine generale con le quali sia possibile controllare e correggere in ogni caso le nostre passioni più ristrette e in

base alle quali si possa giudicare della moralità o immoralità di certe azioni a seconda che esse si accordino o no con queste regole generali: ora tutto questo è possibile solamente ricorrendo al giudizio ed alla ragione la quale corregge la naturale parzialità della emozione con un accomodamento in tutto simile a quello che ha luogo per la percezione esterna e che costituisce, perciò, un elemento essenziale dei nostri giudizi morali i quali acquistano soltanto così l'universalità loro caratteristica. Anche per questo lato, quindi, lo Hume dà ampio rilievo alla legge di associazione mostrando come gli affetti si assòcino non solamente tra di loro, bensì anche con le idee e come la ragione, associandosi strettamente con l'emozione in tutti i nostri giudizi morali, acquisti in realtà il valore di vero motivo determinante della nostra volontà.

6. – L'obbligo alla virtù.

In quanto, poi, all'impulso che ci spinge a seguire le azioni approvate dalla coscienza morale, già il Butler e lo Hutcheson avevano posto, come abbiamo veduto, gli elementi fondamentali per poter eliminare quelle tracce di sentimenti egoistici lasciatevi dallo Shaftesbury e porre, così, il disinteresse assoluto di quell'impulso imperativo che ci spinge alle azioni virtuose. Il pensiero dello Hume in questo campo non è che una sintesi originale delle acute osservazioni avanzate da questi due filosofi.

Avendo accettato il dualismo posto implicitamente dallo Shaftesbury tra i due principî regolatori dell'umana natura — la coscienza morale e l'egoismo ragionevole — lo Hume si trovò nella necessità di spiegare

per quale motivo noi abbracciamo la virtù e di rintracciare *quale obbligo abbiamo noi ad essere virtuosi*: come tutti i pensatori che si occuparono di tale problema, egli cercò di risolverlo ponendo un'armonia finale tra la pratica della virtù e la vera felicità dell'individuo. Il sentimento morale, infatti, può trasformarsi in motivo determinante della nostra volontà solamente in quanto è capace di determinare uno stato di felicità o di sofferenza nella stessa psiche individuale, cosicchè non vi può essere, in definitiva, altro obbligo alla virtù se non quello di procacciare l'interesse o la felicità di colui che opera.

Ma tutto ciò non infirma affatto il disinteresse strettamente inteso della condotta virtuosa. Riprendendo la acuta osservazione del Butler lo Hume distingue, infatti, in modo esplicito l'*egoismo*, ossia il generale desiderio che ognuno ha della propria felicità, dalle *inclinazioni particolari* rivolte ad altri oggetti che non siano il piacere, ma dalla cui soddisfazione il piacere deriva. Tali inclinazioni sono, in realtà, assolutamente disinteressate poichè ricercano direttamente, non già il piacere dell'individuo, bensì il possesso di certi particolari oggetti indipendentemente da ogni considerazione di piacere o di interesse personale: solamente dalla soddisfazione di queste tendenze primarie sorge, poi, un piacere che può divenire oggetto di un'altra tendenza secondaria e interessata; ma perchè questa tendenza abbia luogo e certi oggetti possano, così, venir ricercati per ragioni egoistiche e per desiderio interessato di felicità è necessario che ci sia, anzitutto, un'originaria inclinazione verso di essi proveniente dalla stessa intima struttura dello spirito umano: altrimenti non vi sarebbe alcun piacere per l'egoismo a dirigersi in quel dato senso. Della

medesima natura è il sentimento di umanità o di benevolenza generale che, come tutte le inclinazioni umane si risolve, perciò, in una tendenza immediata e assolutamente disinteressata verso il bene altrui derivante dalla stessa costituzione originaria del nostro spirito: solamente in seguito il bene degli altri individui, soddisfacendo alla nostra originaria aspirazione verso di esso, si trasforma nel nostro stesso bene ed è, quindi, perseguito per il duplice motivo della benevolenza disinteressata e del piacere personale (§ 122).

Ma questo stesso piacere individuale che è la naturale conseguenza del sentimento di umanità dipende, inoltre, come già aveva detto lo Hutcheson, dalla capacità che noi abbiamo di aspirare in maniera tutta disinteressata al benessere degli altri (§ 96). Dimostrando, infatti, come tale piacere sia superiore alla copia di felicità personale derivante da tutte le altre inclinazioni proprie dell'umana natura — poichè esso dipende non tanto dal fatto che questa naturale aspirazione verso il benessere altrui venga soddisfatta dalle circostanze esteriori, quanto soprattutto dalla ricca messe di soddisfazioni interiori che questa tendenza procura per la sua stessa natura particolare — lo Hume tien conto della immensa importanza che ha per la felicità dell'individuo sia la stima e l'approvazione tributatagli dagli altri sia, soprattutto, la possibilità di riflettere serenamente alla propria condotta: è questa, veramente, la condizione fondamentale che fa del sentimento di benevolenza un elemento indispensabile della felicità personale. Ma poichè questa pace interiore derivante dalla piacevole coscienza di aver compiuto il proprio dovere dipende essenzialmente dalla capacità che noi abbiamo di avvertire la forza imperativa di questo stesso dovere — ossia

dalla capacità di legare per associazione di idee le nostre azioni, a seconda delle loro conseguenze utili o dannose, con il sentimento simpatetico piacevole o doloroso che è fonte di approvazione o disapprovazione morale — ne deriva che l'impulso che ci spinge a seguire la virtù è costituito, in realtà, non tanto dal piacere e dal benessere personale che ne sono la naturale conseguenza, quanto da questo suo fascino intrinseco la cui forza, irresistibile e tutta imperativa, costituisce la condizione essenziale per il determinarsi di questo stesso piacere.

Tale forza imperativa che giunge fino a soggiogare le più intense passione egoistiche e personali deriva essenzialmente, secondo lo Hume, dalla natura tutta sociale ed universale di quel principio simpatetico da cui scaturiscono i sentimenti morali: principio che, essendo comune a tutti gli uomini e in tutti identico, trae da questa partecipazione di parecchi individui ad un medesimo sentimento una intensità moltiplicata, analogamente a quanto avviene in tutti i casi di psicologia della **folla.**

7. - Conclusione.

Così, ponendo il disinteresse assoluto di quella tendenza alla benevolenza generale che ci spinge ad *approvare* ed a *seguire* le azioni utili alla società, lo Hume portò l'Etica del Sentimento al suo completo sviluppo e riuscì a spiegare, senza bisogno di ricorrere all'egoismo, come ciascun individuo possa sentirsi senza posa implicato nella felicità comune, salvando in tal maniera tanto il carattere tutto pratico proprio del valore morale. quanto la sua necessità assoluta e universale, indipendente da qualsiasi volontà legislatrice.

Egli pose, infatti, il fondamento generale delle di-

stinzioni morali non già nella realtà obbiettiva e nei puri giudizî dell'intelletto, privi in realtà di ogni valore pratico, bensì nella reazione affettiva del soggetto, facendo così del valore morale non una proprietà intrinseca degli oggetti, un rapporto inerente alla natura stessa delle cose, bensì un elemento aggiunto dallo stesso soggetto in base ad un'associazione puramente psicologica. Ma poichè questa associazione è determinata da una speciale reazione affettiva la quale non dipende, in realtà, da elementi particolari a ciascuna coscienza individuale e quindi puramente arbitrarî e soggettivi, bensì riposa sopra esigenze specifiche, originarie, costitutive della umana natura che spingono l'uomo immediatamente e disinteressatamente al bene sociale e grazie alle quali ciascun individuo si sente spontaneamente legato ai proprî simili, così il valore morale ha in realtà un'esistenza superiore all'arbitrio del singolo.

D'altra parte, l'associazione tra questa reazione affettiva e certe determinate azioni, dipende esclusivamente dalle particolari esigenze proprie della vita sociale e di quei determinati gruppi ed è, perciò, stabilita dai singoli essenzialmente in base all'esperienza sociale e comune. Perciò lo Hume dà grande importanza all'azione efficace esercitata dalla costrizione esteriore, dall'educazione e dalla opinione pubblica sulla formazione della nostra coscienza morale e, precorrendo in parte gli studi che saranno intrapresi specialmente nel sec. XIX sopra i rapporti tra socialità e moralità, insiste sul notevole influsso che ha sopra i nostri sentimenti morali l'azione stimolante continua che la vita sociale esercita sopra la coscienza individuale; ma con tutto ciò egli non riduce il valore morale proprio delle azioni socialmente utili ad un elemento arbitrario e tutto relativo ad una

volontà legislatrice esteriore imposta dal di fuori alla volontà del singolo, poichè il bene sociale cui queste azioni mirano ha la sua rispondenza in aspirazioni sociali specifiche e nel medesimo tempo proprie della stessa coscienza individuale. Così, grazie al principio della simpatia, la moralità mantiene intatta la sua necessità universale ed assoluta, pur essendo una formazione tutta sociale e soggettiva.

Lo Hume non sottopone, però, questo principio della simpatia ad una analisi completa: egli si limita ad affermare, in generale, che ogni uomo partecipa spontaneamente all'altrui felicità e all'altrui sventura, senza stabilire esattamente se il piacere simpatetico da cui scaturisce l'approvazione morale sia una simpatia con i sentimenti piacevoli di chi riceve l'azione buona, o non piuttosto con le piacevoli emozioni che spingono l'agente ad attuarla. Perciò lascia aperta la via ad una obbiezione della quale ha egli stesso coscienza, ma alla quale non riesce a dare una risposta adeguata: se, infatti, l'essenza ultima della approvazione morale consiste nella capacità di simpatizzare con il piacere altrui, perchè questo sentimento specifico non è eccitato anche da tutti quegli oggetti inanimati che tendono a causare negli altri questo medesimo sentimento di piacere e il cui valore è, in realtà, ben diverso dal valore morale?

Su questo punto lo Hume si accontenta di un'osservazione affatto insoddisfacente, limitandosi ad affermare che « c'è tutta una vasta categoria di passioni e di sentimenti i quali, per la stessa costituzione originaria dell'umana natura, non possono avere altro oggetto specifico che un essere ragionevole e pensante » (§ 40, pag. 43, nota 2). Solamente esaminando la specie di biasimo diretto verso quelle persone *troppo buone*

che spingono oltre il giusto limite la benevolenza per gli altri (§ 75, pag. 77, nota 1), Io Hume sembra aver coscienza del fatto che quella particolare simpatia che è fonte dell'approvazione morale si risolve, in realtà, in una risonanza simpatetica con il piacere che l'emozione benevola procaccia allo stesso agente, piuttosto che con il piacere recato a chi ne è l'oggetto. Se egli avesse approfondito questo punto ed avesse sottoposto ad una analisi più delicata tale fenomeno, sarebbe forse giunto a distinguere, come farà più tardi il suo continuatore Adamo Smith (1), la simpatia *diretta* — o simpatia con i sentimenti di chi riceve l'azione buona — da quella *indiretta* che è la vera fonte dell'approvazione morale e che consiste in una capacità di simpatizzare con i motivi che inducono un dato individuo a compiere quella data azione; e forse, sarebbe anche giunto a stabilire come, in quest'ultimo caso, la simpatia che lo spettatore prova per l'agente morale sia piuttosto una simpatia col suo impulso all'azione che non con la sua emozione piacevole: il che gli avrebbe permesso di rispondere alla obbiezione lasciata insoluta dal suo sistema etico e di stabilire esattamente il carattere specifico della valutazione morale.

Rosina Campanini.

Ottobre, 1932.

---

(1) Adam Smith (1723-1790) fu professore prima di Logica e poi di Morale a Glasgow e amico dello Hume che egli frequentò specialmente a Edimburgo, negli ultimi anni della sua vita. Egli fu il primo che elevò l'economia politica a dignità di scienza.

RICERCA INTORNO
AI
PRINCIPI DELLA MORALE

RICERCA INTORNO AI PRINCIPI DELLA MORALE

SEZIONE I.

Dei fondamenti generali della moralità.

1. — (L'esistenza delle distinzioni morali, ossia di una differenza fondamentale tra certe azioni giuste e certe altre ingiuste, è un dato di fatto che nessuno può mettere in dubbio; e chi lo fa e sostiene che le azioni umane hanno tutte uguale valore, appartiene a quella categoria di individui che discutono per puro spirito di contraddizione e che non meritano nemmeno di essere confutati).

2. — Ben più importante è, invece, la questione sorta di recente intorno ai fondamenti generali della moralità (1); se, cioè, le distinzioni morali dipendano dalla *Ragione* o dal *Sentimento;* se noi giungiamo a

(1) Come osserverà tra poco lo stesso Hume, tale questione si pose nettamente soltanto con lo SHAFTESBURY la cui opera principale uscì nel 1711 e che per primo oppose il *sentimento* alla *ragione* come base della moralità, facendo dipendere la capacità di distinguere il bene dal male non già dalla natura razionale dell'uomo, bensì da uno speciale *senso interiore*, da una sensibilità caratteristica che si accompagna nell'individuo alle azioni giuste od ingiuste. (V. *Introduzione*, parte III; A, pag. XVII).

coglierle attraverso ad una catena di argomenti e di induzioni o non piuttosto in virtù di un sentimento immediato e di un fine senso interiore; se, come ogni esatto giudizio di vero e di falso, i giudizi morali siano identici per *tutti* gli esseri intelligenti e ragionevoli o se, come la percezione del bello e del brutto, essi dipendano essenzialmente dalla struttura particolare e costitutiva della specie umana (1).

I filosofi antichi, sebbene affermassero continuamente che la virtù non è se non l'agire in conformità con la ragione, sembrano tuttavia considerare generalmente le distinzioni morali come scaturite dal *gusto* e dal *sentimento* (2). D'altra parte i pensatori moderni, per quanto si dilunghino assai sulla bellezza della virtù e sulla deformità del vizio (3), tentano comunemente di spiegare le distinzioni morali con ragionamenti metafi-

---

(1) La questione che lo H. si propone è, insomma, essenzialmente quella della *oggettività* o *soggettività* dei fatti morali: se, cioè, il valore morale sia un rapporto inerente alla natura stessa delle cose che l'uomo possa cogliere per mezzo della ragione, o se essa sia invece un elemento aggiunto da una reazione affettiva del soggetto dovuta alla costituzione stessa della natura umana (V. *Introduz.*, parte III, B, 1, pag. XX; parte III, B, 3, pag. XXIX; parte III, B, 7, pag. XLIII). Come vedremo in seguito (*Appendice I*) lo H. si risolve per questa seconda ipotesi.

(2) Caratteristica, per questo rispetto, è specialmente la teoria di ARISTOTELE il quale fa consistere la virtù nel *giusto mezzo* tra due estremi, elemento razionale per eccellenza; ma è poi costretto a riconoscere che questo giusto mezzo non è un termine matematico ed assoluto, bensì dipende essenzialmente dal temperamento personale di chi giudica.

(3) Questo avvicinamento tra bellezza e virtù, tra valori morali e valori estetici, cui sembra aderire lo Hume (v. anche *App. I*, § 110), risale anch'esso allo SHAFTESBURY il quale riduce il senso morale, come il senso estetico, ad una speciale risonanza dell'animo umano per tutto quanto è armonico e

sici e con deduzioni tratte dai più astratti principî dell'intelletto. Tanta è la confusione che regna in questo campo che può esistere tra un sistema e l'altro, e perfino tra le varie parti di quasi ogni singolo sistema, il più stridente contrasto; e tuttavia nessuno, fino a poco tempo addietro, se ne è mai accorto. Lo stesso elegante Lord Shaftesbury (1), che per primo diede l'impulso a notare questa distinzione fra i due elementi della moralità e che, in generale, aderì alla concezione degli antichi non va, neppure lui, interamente esente da tale confusione.

3. — Bisogna riconoscere che così l'una come l'altra di queste due ipotesi possono essere sostenute con argomenti capaci di fare una certa impressione.

Da un lato si può affermare che le distinzioni morali sono colte essenzialmente dalla pura *ragione:* poichè altrimenti, come spiegare le numerose discussioni che

---

proporzionato, ma lo distingue da quest'ultimo per uno speciale elemento attivo, o piuttosto reattivo, che vi è implicito: il *risentimento*, ossia lo stimolo di render male per male. Questa concezione ebbe, poi, grande fortuna al tempo dello Hume, specialmente in seguito allo svolgimento datole dallo HUTCHESON che, togliendo al senso morale questo elemento attivo, lo confuse, in certo qual modo, con quello estetico. È in virtù di questo avvicinamento, di uso corrente a quei tempi, che lo Hume identifica nel suo Saggio il sentimento morale col gusto (*taste*), termine caratteristico del sentimento estetico. (V. *Introduz.*, parte III, B, 3, pag. XXIX).

(1) Sebbene lo SHAFTESBURY ponesse, come abbiam detto, il sentimento alla base della moralità, tuttavia, uniformandosi alla antica concezione greca della virtù come armonia tra le varie parti dell'anima, ridusse il bene morale ad un *giusto rapporto* tra le tendenze altruistiche e le tendenze egoistiche proprie dell'uomo: elemento, come si vede, affatto razionale. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVII).

dominano a questo proposito sia nella vita comune, sia nel campo filosofico? E la lunga catena di prove avanzate dalle parti contendenti? E le citazioni di esempi, e i riferimenti alle autorità, e l'uso di anologie, e le scoperte di errori, e le deduzioni tratte e le conclusioni varie adeguate ai varî principî? La verità può essere oggetto di discussione; non il gusto: poichè mentre il termine di confronto dei nostri giudizi è costituito da ciò che esiste nella natura stessa delle cose, quello dei nostri sentimenti può essere dato soltanto da ciò che avvertiamo dentro di noi. I teoremi della geometria possono essere dimostrati, i sistemi della filosofia possono essere discussi; ma l'armonia del verso, la tenerezza della passione, la vivacità dello spirito non possono darci che un piacere immediato. Non si discute mai sulla bellezza di un uomo; ma si discute spessissimo sulla giustizia o ingiustizia delle sue azioni. In ogni processo il primo proposito dell'accusato è quello di confutare i fatti addotti e di negare le azioni che gli vengono imputate; il secondo quello di dimostrare che, se anche queste azioni fossero vere, esse potrebbero essere giustificate come perfettamente innocenti e come pienamente legali. Ora se, come tutti ammettono, il primo punto è appurato solamente in base a deduzioni tratte dalla ragione, come si può supporre che per appurare il secondo si debba ricorrere ad una facoltà diversa?

4. — D'altra parte coloro che volessero risolvere nel *sentimento* tutte le distinzioni morali, potrebbero cercar di mostrare come la semplice ragione non possa mai trarre conclusioni di questo genere. La caratteristica della virtù, essi affermano, è di essere *piacevole* e quella del vizio di essere *odioso*: è questo che forma la

loro vera natura e la loro vera essenza. Ma come può la semplice ragione o un'argomentazione puramente teoretica attribuire agli oggetti simili qualità e stabilire *a priori* che la tal cosa produrrà amore e la tal'altra odio? E quale altra spiegazione possiamo dare di questi sentimenti se non che la struttura originaria e costitutiva dell'animo umano è, per natura, adatta ad accoglierli? Inoltre, il fine specifico di tutte le speculazioni morali è di insegnarci che cosa dobbiamo fare (1); di formare in noi, attraverso ad una adeguata rappresentazione della odiosità del vizio e del fascino della virtù, abitudini corrispondenti che ci spingano a rifuggire l'uno ed a seguire l'altra. Ma possiamo forse aspettarci un simile risultato dalle argomentazioni e dalle deduzioni puramente razionali le quali sono di per sè prive di ogni efficacia sugli affetti e assolutamente incapaci di eccitare i poteri attivi dell'uomo? La ragione serve a scoprire certe verità; ma se le verità scoperte ci sono totalmente indifferenti e non suscitano in noi nè desiderio nè avversione, nessuna efficacia esse possono esercitare sulla nostra condotta e sul nostro modo di comportarci. Ciò che è onorevole, bello, decoroso, nobile, generoso, si impadronisce del nostro cuore e ci spinge a seguirlo e a difenderlo. Ciò che è intelligibile, evidente, probabile, vero, suscita invece soltanto la fredda adesione dell'intelletto e, in quanto soddisfa ad una curiosità puramente speculativa, costituisce il termine ultimo di ogni nostra indagine.

---

(1) Osservazione fondata sull'opinione comune a tutti i filosofi inglesi di quel tempo e, prima di loro, ai greci, che il compito della morale sia non di studiare scientificamente le norme etiche quali sono date dall'esperienza, bensì di additare una linea pratica di condotta.

Eliminate ogni sentimento appassionato ed ogni inclinazione favorevole verso la virtù, togliete ogni disgusto ed ogni avversione per il vizio, rendete gli uomini assolutamente indifferenti di fronte a queste distinzioni: e la moralità cesserà di essere uno studio pratico e perderà ogni sua caratteristica tendenza a regolare la nostra condotta e la nostra attività.

5. — Questi argomenti citati da ciascuna delle due parti (e molti altri ancora se ne potrebbero addurre) sono così convincenti che io sono propenso a credere che ambedue le ipotesi siano ugualmente soddisfacenti e vere e che tanto la *ragione* quanto il *sentimento* entrino a far parte di quasi tutti i giudizî e le determinazioni morali. Probabilmente il giudizio finale che stabilisce se il carattere e la condotta di un dato individuo siano piacevoli o odiosi, pregevoli o biasimevoli, che imprime loro il segno dell'onore o il marchio dell'infamia, che li approva o li biasima, che fa della moralità un principio attivo e identifica la virtù con il piacere e il vizio con il dolore; probabilmente, dicevo, questo giudizio finale dipende da un qualche senso e sentimento interno (1) che è per natura universale nella specie umana. Che altro mai potrebbe avere, infatti, tanta efficacia? Ma perchè questo sentimento possa agire in un determinato senso e discernere esattamente il proprio oggetto, noi vediamo come sia, spesso, indispensabile che esso

(1) Questo *senso interno* di cui parla lo H. riferendosi al pensiero dello Shaftesbury, non è un senso a sè, una specie di facoltà dell'anima analoga a quello che è per il corpo la vista, l'udito, ecc.; ma, come dirà in seguito lo stesso A. (§ 113, pag. 119) esso è una certa *sensibilità interiore*, una reazione affettiva a determinati fatti (V. *Introduzione*, parte III, B. 3, pag. XXIX).

venga preceduto da molti ragionamenti, che siano stabilite in antecedenza certe distinzioni, che siano tratte giuste deduzioni, confrontate tra loro cose distanti, esamiñate relazioni complicate, determinati ed appurati certi fatti generali.

Ci sono certe specie di bellezza — ed a queste appartiene specialmente la bellezza naturale — le quali non hanno che da mostrarsi per conquistare il nostro affetto e la nostra approvazione; e, quando non raggiungano spontaneamente questo effetto, nessun ragionamento è capace di raddrizzarne l'influsso e di adeguarle meglio al nostro gusto e al nostro sentimento. Ma ci sono molte altre specie di bellezza, e specialmente quelle proprie delle arti belle, in cui sono necessarî molti ragionamenti per poter giungere al sentimento adeguato; e spesso l'argomentazione e la riflessione possono correggere il cattivo gusto. Ora noi abbiamo buone ragioni per credere che la bellezza morale appartenga a questa ultima specie ed abbia bisogno dell'ausilio delle facoltà intellettuali per poter agire in modo giusto sull'animo umano.

6. — Ma per quanto una simile questione intorno ai fondamenti generali della moralità sia oltremodo interessante e di grande importanza, tuttavia è inutile, per ora, dedicarle ulteriori indagini. Poichè se nel corso di queste ricerche avremo la fortuna di scoprire quale sia la vera sorgente della moralità, ci sarà facile, allora, stabilire fino a quale punto il sentimento e la ragione entrino in tutte le determinazioni di questo genere (1).

---

(1) Vedi Appendice I: *Intorno al sentimento morale*, dove lo H. risolve la questione che si è proposto al principio del suo Saggio.

Per raggiungere questo intento procureremo di seguire un metodo semplicissimo: analizzeremo, anzitutto, quel complesso di qualità mentali costituenti ciò che nella vita comune si chiama il *Valore Personale;* considereremo ogni caratteristica dell'animo umano che rende un individuo oggetto di stima e di affetto o di odio e di disprezzo; ogni sentimento o facoltà che, attribuita ad una data persona, implichi lode o biasimo e possa far parte di un encomio o di una censura del suo carattere e del suo modo di comportarsi. La pronta sensibilità che è, a questo proposito, tanto universale nel genere umano, dà al filosofo sufficiente sicurezza di non aversi ad ingannar troppo nel compilare questa lista, nè di correre il rischio di disporre male gli oggetti del suo esame: basterà che egli si ripieghi un momento sopra sè stesso e consideri se desidererebbe o non di sentirsi attribuire questa o quella qualifica e se essa possa provenire da un amico o da un nemico. La natura stessa del linguaggio ci è guida infallibile nel formulare giudizî di questo genere; e poichè ogni lingua possiede una serie di parole cui è legato un senso di approvazione o di disapprovazione, basta la minima conoscenza del linguaggio per guidarci, indipendentemente da qualsiasi ragionamento, nel raccogliere e nel catalogare le qualità degne di stima e quelle degne di biasimo.

L'unico compito del ragionamento consisterà nello scoprire, nell'uno e nell'altro caso, le circostanze che sono comuni a queste qualità; nel porre in luce quel particolare elemento in cui si accordano, da un lato, tutte le qualità degne di stima e, dall'altro, tutte quelle degne di biasimo; e di giungere, infine, al fondamento ultimo della moralità ponendo in luce quei principî uni-

versali da cui proviene in ultima analisi ogni approvazione ed ogni disapprovazione morale.

Poichè si tratta qui di una questione di fatto e non di una speculazione puramente teorica, possiamo sperare un qualche successo solamente applicando il metodo sperimentale e deducendo le regole generali dalla analisi e dal confronto dei fatti particolari (1). L'altro metodo scientifico secondo il quale si stabilisce, da prima, un principio generale ed astratto da cui si traggono, in seguito, varie deduzioni e conclusioni, è certamente assai più perfetto in sè, ma è molto meno adatto alla imperfezione della natura umana ed è generalmente fonte di illusioni e di errori in questo come in altri campi (2). Nella filosofia naturale gli uomini sono da un pezzo guariti della loro passione per le ipotesi e

---

(1) I procedimenti del nuovo metodo sperimentale o induttivo, che aveva avuto le sue prime radici in Italia nella seconda metà del sec. XVI col naturalismo di B. TELESIO, furono chiaramente riassunti ed esposti da FRANCESCO BACONE (1561-1626) il grande filosofo inglese che nella sua opera principale *Novum organon* (1620) lo contrappose come metodo scientifico al sillogismo aristotelico. L'indirizzo baconiano fu continuato, poi, specialmente in Inghilterra e il nuovo metodo induttivo che nel corso del sec. XVII si era affermato decisamente nello studio della natura, fu per la prima volta applicato allo studio dei fenomeni psichici e particolarmente dei fatti morali dallo SHAFTESBURY che, per primo, pose l'osservazione diretta dei fatti psichici a fondamento dell'etica. Seguace di questo indirizzo lo H., che già aveva applicato ai fenomeni intellettuali dello spirito questo metodo scientifico, lo estende ora anche ai procedimenti investigativi dei fenomeni morali. (V. *Introduzione*, parte III, A, pag. XVII; parte III, B. 1, pag. XXI).

(2) Lo H. ammette che il metodo deduttivo o sillogistico sia più perfetto in sè poichè, come metodo puramente logico, non implica alcuna contraddizione.

per i sistemi (1) e non vogliono più dare ascolto ad altri argomenti che non siano quelli derivati dall'esperienza. E' tempo, oramai, che essi tentino una uguale riforma anche nella speculazione morale e rifiutino ogni sistema di etica, per quanto sottile ed ingegnoso, che non sia fondato sopra i fatti e sopra l'osservazione.

Noi inizieremo la nostra ricerca in questo campo considerando le virtù sociali (2) della *benevolenza* e della *giustizia*. La spiegazione delle quali ci aprirà probabilmente la via verso una giusta interpretazione di tutte le altre.

SEZIONE II.

Della Benevolenza.

PARTE I.

7-8. — (I sentimenti di benevolenza e di tenera simpatia verso i proprî simili sono riconosciuti da tutti come dotati di un alto valore morale: per gli uomini eminenti essi soli possono far tacere la malevolenza e l'invidia; per gli uomini comuni essi sono ancor più indispensabili per suscitare nei loro riguardi la generale approvazione.

---

(1) Il rinnovamento profondo della scienza della natura secondo il nuovo metodo induttivo è dovuto soprattutto al genio italiano da LEONARDO DA VINCI (1452-1519) al GALILEI (1564-1642).

(2) Lo H. chiama *virtù sociali* quelle azioni virtuose che si riferiscono direttamente ai nostri rapporti con gli altri individui, distinguendole dalle *virtù personali*, di cui tratterà nelle Sezioni VI e VII, le quali si riferiscono invece all'individuo stesso che le pratica.

In base ad esempî tratti da Cicerone, da Giovenale e da altri scrittori antichi, lo Hume prova la verità di questo asserto).

PARTE II.

9. — Ora è facile constatare come, nel tessere le lodi di un individuo benevolo ed umanitario, ci sia una circostanza che non manca mai di essere posta ampiamente in rilievo: e cioè la felicità ed il benessere che derivano agli altri dai loro rapporti con lui e dai servigi che egli rende loro. Di un tale individuo si dice, comunemente, che egli si procaccia l'affetto dei suoi genitori più per l'attaccamento devoto e per le attenzioni deferenti che non per i legami del sangue; che i suoi figli non risentono la forza della sua autorità se non quando sia per il loro bene; che con la bontà e con l'amicizia egli rende più forti i legami dell'amore; e che simili a quelli dell'amore divengono con lui i vincoli dell'amicizia, per l'appassionata cura che egli pone nell'essere compiacente e servizievole. I domestici e i dipendenti hanno in lui un appoggio sicuro, sicchè non hanno più a temere i colpi della fortuna se non in quanto questa cessi dall'assistere il loro benefattore. Egli dà da mangiare agli affamati, da vestire agli ignudi, impartisce l'istruzione agli ignoranti e incita all'azione gli infingardi. Come il sole, ministro inferiore della Provvidenza Divina, egli rianima, rinvigorisce e sostenta tutti coloro che lo circondano.

Limitata alla vita privata, la sfera della sua attività è più ristretta; ma la sua influenza è ugualmente benefica e dolce. Non appena, però, egli raggiunga una posizione più elevata, i benefici effetti delle sue azioni

ridondano su *tutti* gli uomini, nel presente e nell'avvenire.

Poichè tali argomenti non mancano mai di essere addotti con successo ogni qual volta vogliamo suscitare la stima di qualcheduno, è ovvia la conclusione che la utilità (1) risultante dalle virtù sociali formi almeno *una parte* del loro merito e sia una sorgente di quella approvazione e di quel rispetto che tanto universalmente vengono tributati a questo genere di virtù.

10. — (A conferma di ciò si può osservare come anche nei riguardi di un oggetto inanimato — animale o pianta che sia — l'utilità formi la circostanza che più ci ispira un senso di compiacenza, mentre le cose inutili suscitano sempre avversione).

11. — In *tutte* quante le determinazioni della moralità questa circostanza dell'utile non viene mai perduta di vista; ed ogni volta che, così nel campo filosofico come nella vita comune, sorge una divergenza riguardo ai limiti del dovere, il mezzo migliore per risolvere la questione è quello di accertarsi da qual parte pesino i maggiori interessi dell'umanità. Così se si trova che una qualche errata opinione ha prevalso in seguito a false apparenze, non appena esperienze ulteriori e ragionamenti più profondi ci abbiano fornito una più

(1) Come è stato acutamente osservato lo H. non usa mai il termine di *utilità* nel senso di *mezzo alla felicità*, come faranno i moralisti inglesi posteriori, bensì nel significato più ristretto di *tendenza a un bene ulteriore*. Egli distingue perciò sempre, sia nei riguardi degli altri come nei riguardi della persona stessa che esercita la virtù, l'*utile* da ciò che è *immediatamente piacevole* come si fa nel linguaggio familiare. (V. *Introduzione*, pag. III, B, 4, pag. XXXI).

esatta conoscenza delle cose umane, noi ritrattiamo il nostro primo giudizio e fissiamo di nuovo più adeguatamente i limiti del bene e del male morale.

Il fare l'elemosina ai mendicanti usuali è naturalmente oggetto di lode perchè sembra che si dia con ciò un po' di sollievo ai poveri ed agli sventurati; ma se si pensa quale incoraggiamento essa sia per l'ozio e per la dissolutezza, allora noi consideriamo questa specie di carità più come una debolezza che come una virtù.

Il tirannicidio, ossia l'assassinio degli usurpatori e dei tiranni, fu molto stimato nell'antichità perchè non solo liberava il genere umano da molti di questi mostri, ma sembrava anche che avesse la virtù di intimorire quelli che non potevano essere colpiti col pugnale o col veleno. Ma dopo che l'esperienza storica ci ha convinto come un tale sistema non facesse che aumentare il sospetto e la crudeltà dei príncipi, un Timoleone (1) ed un Bruto (2), per quanto trattati con indulgenza in vista dei pregiudizî dominanti ai loro tempi, sono considerati oramai come modelli da non imitarsi.

---

(1) TIMOLEONE, generale di Corinto, in Morea, vissuto nel IV sec. a. C., fu celebre per il suo patriottismo: quando suo fratello TIMOFANE usurpò la tirannide di Corinto egli, che pur avrebbe potuto dividerla con lui, fece di tutto per distoglierlo da questo disegno e, non essendoci riuscito, lo fece assassinare sacrificando così alla libertà della patria la sua ambizione e i suoi affetti personali.

(2) MARCO GIUNIO BRUTO (89-42 a. C.), nipote di CATONE Uticense e figlio adottivo di GIULIO CESARE, fu ardente sostenitore della Repubblica e, vedendo in Cesare il tiranno della sua patria, non esitò a prendere partito contro di lui e ad entrare nella congiura ordita per assassinarlo. Gli assassini, dapprima applauditi dal popolo, furono poi cacciati dai triumviri e Bruto, dopo la sconfitta di Filippi, si tolse la vita per non cadere nelle mani dei vincitori.

La liberalità dei principi è generalmente considerata come una manifestazione benefica; ma se essa converte in squisite leccornie per gli oziosi e gli spendaccioni quello che per gli uomini industriosi e frugali rappresenta il pane quotidiano, noi ritiriamo subito le lodi troppo affrettate.

Il rammarico di quel tale principe (1) per aver perduto una giornata era nobile e generoso; ma se egli avesse avuto intenzione di spenderla in atti di generosità verso i suoi avidi cortigiani sarebbe stato per lui assai meglio perderla piuttosto che impiegarla così male.

Il lusso, i piaceri e le abitudini raffinate furono considerati per molto tempo come sorgenti di ogni corruzione politica e come cause immediate delle rivolte, delle sedizioni, delle guerre civili e della perdita di ogni libertà; perciò essi venivano considerati come vizî ed erano presi di mira da tutti gli scrittori di satire e messi al bando dai moralisti intransigenti. Ma coloro che dimostrano, o tentano di dimostrare, come tali raffinatezze tendano piuttosto ad accrescere l'industria, la civiltà e le arti danno tutto un nuovo indirizzo ai nostri sentimenti *morali* e *sociali* presentando come lodevole e perfettamente morale ciò che era stato da prima considerato come dannoso e degno di biasimo.

12. — Tutto considerato sembra, dunque, innegabile in primo luogo che niente sia capace di attribuire maggiore merito a una persona più del sentimento di bene-

(1) Fu l'imperatore romano TITO VESPASIANO (40-81 d. C.) che, successo al padre Vespasiano nel 79 d. C., esclamò una sera con dolore, ricordando di non avere avuto in quel giorno occasione di rendere felice qualcuno: « Amici miei, ho perduto una giornata! ».

volenza posseduto in grado eminente e, in secondo luogo, che una *parte* almeno di questo merito derivi dalla tendenza propria di questo sentimento a promuovere gli interessi degli uomini e ad aumentare la felicità del genere umano. Noi portiamo il nostro sguardo sulle benefiche conseguenze derivanti da un dato carattere e da certe disposizioni d'animo; e riguardiamo con compiacenza e con soddisfazione chiunque abbia un'influenza così salutare e persegua un fine tanto desiderabile. Noi non pensiamo mai alle virtù sociali senza pensare nello stesso tempo alle loro tendenze benefiche, nè esse ci appaiono mai come sterili e vane. La felicità del genere umano, l'ordine sociale, l'armonia delle famiglie, l'aiuto reciproco che gli amici si porgono, sono sempre considerati come le conseguenze del benefico influsso che queste virtù esercitano sul cuore dell'uomo.

Le indagini future mostreranno meglio quanta parte del valore proprio di queste virtù dipenda dalla loro utilità (1); nello stesso tempo che chiariranno la ragione per cui questa circostanza particolare ha tanto influsso sopra il nostro sentimento di stima e di approvazione morale (2).

SEZIONE III.

Della Giustizia.

Parte I.

13. — Che la giustizia sia utile alla società e che, per conseguenza, almeno *una parte* del suo valore morale debba scaturire da questa particolare considera-

---

(1) Sezione III: *Della Giustizia* e Sezione IV: *Dello Stato.*
(2) Sezione V: *Perchè l'utilità piace.*

zione, è cosa che non ha veramente bisogno di essere dimostrata; ma che l'utile sociale costituisca la causa *unica* della giustizia e che la constatazione delle benefiche conseguenze di questa virtù formi *l'unico* fondamento del suo valore, è questa un'affermazione che, per avere maggiore interesse e maggiore importanza, è ben più degna del nostro esame e della nostra ricerca.

Supponiamo che la natura abbia largito alla specie umana tale esuberante *abbondanza* di tutti gli agi *esterni* che ciascun individuo si trovi largamente provvisto, senza alcuna incertezza e senza nessuna preoccupazione o fatica da parte sua, di tutto quanto i suoi più voraci appetiti potrebbero bramare e la più fertile immaginazione augurare o desiderare. La sua bellezza naturale supererà, nella nostra ipotesi, ogni artificiale ornamento; la perenne dolcezza del clima renderà inutile ogni abito ed ogni riparo; gli erbaggi crudi costituiranno per lui il cibo più squisito e le limpide sorgenti gli propineranno la più preziosa bevanda. Nessuna faticosa occupazione gli sarà necessaria: non la agricoltura, non la navigazione. Egli non si occuperà che di musica, di poesia, di speculazioni filosofiche; la conversazione, l'allegria e l'amicizia costituiranno i suoi unici svaghi.

Evidentemente, in una così felice condizione, ogni altra virtù sociale fiorirebbe e si svilupperebbe dieci volte tanto; ma nessuno si sognerebbe nemmeno di pensare alla prudente e gelosa virtù della giustizia. E, infatti, a quale scopo fare una ripartizione di beni là dove ciascuno ne ha più del necessario? Perchè determinare la proprietà dove non è assolutamente possibile sia recata offesa ad alcuno? Perchè chiamare questo oggetto *mio* una volta che, se un altro individuo se lo appro-

priasse, io non avrei che da stendere la mano per procurarmene un altro dell'identico valore? (1). La giustizia, essendo in questo caso assolutamente *inutile*, si ridurrebbe ad una vana cerimonia e non potrebbe mai essere annoverata tra le virtù. Anche nella attuale precaria condizione propria del genere umano vediamo che dovunque la natura conceda un bene con abbondanza illimitata sempre esso resta possesso comune di tutti gli uomini, nè si fa, a suo riguardo, nessuna suddivisione di proprietà e di diritto. Nessuno pretende che l'acqua e l'aria divengano proprietà privata, per quanto esse siano i più necessarî degli elementi; e nessuno commette ingiustizia usando e godendo di questi doni nel modo più largo. Alla stessa stregua vien considerata la terra in contrade fertili, vaste e poco abitate. E nessun argomento è stato tanto sfruttato da chi difende la libertà dei mari, quanto il loro uso inesauribile per la navigazione (2); chè se altrettanto inesauribili fossero i vantaggi procurati dalla navigazione stessa, i sostenitori di questa tesi non avrebbero mai avuto alcun avversario da confutare e nessuno avrebbe mai avanzato alcuna pretesa di un dominio particolare ed esclusivo sopra l'oceano.

Così può accadere che in certi paesi e in determinati periodi si stabilisca un diritto di proprietà sull'acqua

---

(1) Si vede già da queste considerazioni come lo H. identifichi la giustizia essenzialmente con il rispetto della proprietà; limitazione puramente arbitraria che da molti gli fu rimproverata e che apre la via a parecchie obbiezioni. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXV).

(2) Frequenti furono le dispute sulla libertà dei mari nel sec. XVII, secolo di espansione commerciale in cui si iniziò il predominio marittimo dell'Inghilterra.

e non *sulla terra* (1), quando quest'ultima sia in quantità *molto* maggiore di quella che può essere utilizzata dagli abitanti, mentre la prima si trova con difficoltà e in quantità minima.

14. — Ancora: supponiamo che, pur continuando i bisogni degli uomini ad essere quali attualmente sono, il loro animo sia, però, così elevato e così ricolmo di amicizia e di generosità che ciascun individuo provi per ciascun altro la massima tenerezza e si preoccupi dell'interesse del prossimo come del suo proprio; sembra incontestabile che in tal caso l'esercizio della giustizia verrebbe sospeso da una benevolenza così vasta e nessuno avrebbe mai pensato a porre tra gli uomini le divisioni e le barriere della proprietà e degli obblighi legali. A che scopo dovrei io obbligare con una promessa o con un contratto un altro individuo a rendermi qualche servigio, quando so che, per una fortissima inclinazione naturale, egli è già pronto a ricercare la mia felicità ed a rendermi spontaneamente i servigî che io desidero? A meno che il male che ne viene a lui non sia maggiore del bene procurato a me; poichè in tal caso egli sa benissimo che, per il mio innato sentimento di amicizia e di umanità, sarei io il primo ad oppormi alla sua imprudente generosità. A che scopo porre dei segni di confine fra il campo del mio vicino e il mio, una volta che il mio cuore non pone alcuna differenza tra i nostri interessi, ma al contrario partecipa ai suoi dolori e alle sue gioie con la stessa intensità e vivacità come se fossero direttamente miei? In una simile ipotesi ciascun individuo, essendo un secondo sè stesso per ogni

---

(1) *Genesi*, cap. XIII e XXI (*Nota dell'Autore*).

altro, affiderebbe tutti i propri interessi alla discrezione altrui senza gelosie, senza divisioni, senza distinzioni. E tutta quanta la specie umana formerebbe una sola famiglia nella quale ogni cosa sarebbe in comune e potrebbe venire liberamente usata, indipendentemente da ogni considerazione di proprietà e, tuttavia, con grande cautela e con un assoluto rispetto per le esigenze di ciascun altro individuo, come se fossero in giuoco i nostri stessi interessi.

Nell'attuale disposizione di animo propria degli uomini, sarebbe forse un po' difficile trovare esempî perfetti di affezioni così vaste; ma si può, tuttavia, osservare come il caso della famiglia si avvicini assai a questa condizione; e tanto più vi si avvicina, quanto più forte è tra i suoi membri la benevolenza reciproca, fino al punto che ogni distinzione di proprietà viene tra loro in gran parte annullata e confusa. La legge stessa suppone tra i coniugi un così intenso legame di amicizia, da abolire tra loro ogni separazione di proprietà; e, in realtà, questo vincolo ha spesso la forza che gli viene attribuita (1). Così si può osservare come, durante l'ardore di nuovi entusiasmi, quando ogni principio è portato alle sue estreme conseguenze, sia stata tentata spesso la comunità dei beni (2); e solamente la espe

---

(1) Può anche darsi che nel sec. XVIII gli affetti familiari fossero più forti di quanto non lo siano oggi; ma solamente l'ignoranza dello H. nei riguardi delle disposizioni giuridiche poteva giustificare questa sua strana asserzione relativamente alle leggi matrimoniali ed ai loro effetti; poichè se è vero che la legge inglese aboliva ogni separazione di proprietà tra i coniugi, ciò era solamente per fare del marito l'unico proprietario.

(2) Dal sec. XVI al XVIII il bisogno di nuove forme sociali avvertito in tutti i varî stati d'Europa si era frequentemente

rienza degli inconvenienti cui essa va incontro per l'egoismo rinascente o dissimulato nel cuore dell'uomo, ha costretto questi imprudenti fanatici ad adottare nuovamente le idee della giustizia e della proprietà privata. Tanto è esatta l'affermazione che questa virtù trae la propria esistenza esclusivamente dalla sua necessità indispensabile nella vita e nei rapporti sociali tra gli uomini!

15. — Per rendere questo asserto ancora più evidente capovolgiamo le ipotesi precedenti e, spingendo agli estremi opposti le nostre supposizioni, vediamo quale sarebbe la conseguenza di questo nuovo stato di cose. Supponiamo, cioè, che una società venga privata di ogni cosa più comunemente necessaria al punto che la frugalità e la ricerca industriosa, per quanto grandi esse siano, non riescano a preservare la maggior parte degli uomini dalla morte e tutti quanti dalla più estrema miseria; io credo che non si avrà alcuna difficoltà ad ammettere che, in circostanze così urgenti, le rigide leggi della giustizia verranno sospese e cederanno il posto ai più imperiosi motivi del bisogno e dell'istinto di conservazione. E' forse un delitto dopo un naufragio appropriarsi di qualsiasi mezzo o strumento di salvezza che capiti sotto mano, senza preoccuparsi delle precedenti limitazioni di proprietà? E come possiamo immaginare che gli abitanti di una città assediata, prossimi a morire di fame, vedendo dinanzi a sè un

---

orientato verso riforme a base comunistica. Basti citare fra questi varî autori che hanno svolto piani diversi su questo fondamento di rapporti comunistici: TOMMASO MORO (1480-1535) che fu Cancelliere di Enrico VIII re d'Inghilterra; TOMMASO CAMPANELLA (1568-1639) filosofo calabrese (*La Città del Sole*); FÉNELON (1651-1715) filosofo francese che fu Arcivescovo di Cambrai (*Télémaque*).

qualche mezzo di salvezza, preferiscano perdere la vita per uno scrupoloso riguardo verso quella che, in altre circostanze, sarebbe stata una regola di giustizia e di equità? Il fine e la tendenza specifica di questa virtù è di procurare la felicità e la sicurezza degli individui mantenendo l'ordine nella società (1): ma quando questa sia prossima a perire per estrema indigenza non c'è da temere che la violenza e l'ingiustizia le procurino un male maggiore e ciascun individuo dovrà allora provvedere a sè stesso da solo, con tutti i mezzi che la prudenza potrà suggerirgli e il sentimento di umanità permettergli. Il popolo, anche in circostanze meno urgenti, apre i granai senza il consenso dei proprietari poichè suppone, a buon diritto, che l'autorità dei magistrati possa in piena armonia con la giustizia estendersi fino a tal punto; e allora, ammesso che ci sia un certo numero di persone associate senza vincoli di leggi o senza giurisdizione civile, si considererebbe, forse, come un atto criminale ed ingiusto una equa ripartizione di pane durante una carestia, sia pur essa compiuta con la forza e perfino con la violenza?

16. — Parimenti supponiamo che la cattiva sorte faccia cadere l'uomo più virtuoso di questo mondo in un covo di briganti, lungi dalla protezione delle leggi e del governo; quale condotta dovrà egli tenere in tale triste situazione? Egli vede trionfare una così audace rapacità, una tale noncuranza della giustizia, un tale

---

(1) Traluce qui il vero concetto dello H. riguardo alla originaria derivazione della giustizia dall'egoismo; concetto che l'A. aveva svolto ampiamente nel *Trattato* e che ha lasciato qui piuttosto in penombra. (*Introduzione*, parte III, B, 2, pag. XXIV).

disprezzo per ogni legge, una tale stupida cecità per ogni futura evenienza, da portare immediatamente alle più tristi conseguenze e da metter capo inevitabilmente alla distruzione per la maggior parte degli individui e alla disgregazione della stessa società per i rimanenti. Frattanto egli non avrà altra via di uscita che armarsi, senza curarsi a chi appartenga la spada o lo scudo da lui afferrato; provvedersi di tutti i mezzi di difesa e di sicurezza; e, in quanto alla giustizia, non essendo il particolare rispetto che egli può avere per essa di alcuna utilità nè per la propria nè per l'altrui salvezza (1), egli dovrà fare soltanto ciò che gli detta il proprio istinto di conservazione senza preoccuparsi di coloro che non meritano affatto i suoi riguardi ed il suo rispetto.

Nella vita stessa degli Stati, quando un qualche individuo diviene con i suoi delitti dannoso alla società, vien punito dalla legge nei beni e nella persona: ossia vengono sospese per un certo tempo, nei suoi riguardi, le norme ordinarie della giustizia e diviene giusto infliggergli, per il *bene* della società, ciò che in altre circostanze avrebbe costituito un torto o un'offesa.

E che altro sono il furore e la violenza della guerra se non una sospensione delle norme comuni della giustizia tra le parti belligeranti le quali si accorgono che, in tali circostanze, questa virtù non ha più per loro nessuna *utilità* e nessun vantaggio? Le leggi della

---

(1) Nella Appendice III (§ 124 e segg.) lo H. insisterà lungamente su questo carattere speciale della giustizia la cui utilità, a differenza di quanto avviene per la benevolenza, dipende essenzialmente dalla osservanza reciproca; carattere sul quale aveva già largamente insistito il grande moralista inglese Tommaso Hobbes. (V. *Introd.*, parte III, B, 2, pag. xxv).

guerra che succedono in questo caso a quelle della equità e della giustizia sono appunto regole stabilite per il *vantaggio* e l'*utilità* degli uomini in rapporto alle condizioni particolari in cui essi si trovano in quel dato momento. E se una nazione civile si trovasse alle prese con dei barbari che non osservassero nemmeno queste regole belliche, la prima dovrebbe essa pure sospendere il rispetto di tali norme, poichè in questo caso esse non servirebbero più a nulla; e dovrebbe rendere ogni scontro ed ogni mossa guerresca i più sanguinosi e dannosi che fosse possibile per i primi aggressori.

17. — Le norme dell'equità e della giustizia dipendono, dunque, intieramente dalla particolare condizione in cui si trovano gli uomini e traggono la loro origine e la loro esistenza da quell'utilità che deriva alla società dal loro rigoroso e regolare rispetto. Capovolgete, in virtù di una qualche circostanza eccezionale, la condizione normale degli uomini; supponete uno stato di larga abbondanza o di estrema indigenza; instillate nel cuore dell'uomo un senso di perfetta moderazione ed umanità o di assoluta rapacità e malizia: distruggendo totalmente *l'utilità* della giustizia, voi distruggerete istantaneamente questa virtù nella sua stessa essenza e sospenderete gli obblighi che essa impone agli uomini.

La condizione normale della società rappresenta una via di mezzo fra questi due estremi: noi siamo, per natura, parziali con noi stessi e con i nostri amici (1);

---

(1) La natura è maestra di preferenze: noi favoriamo istintivamente i nostri figli più dei congiunti, i congiunti più degli estranei; una benevolenza serena, costante, univer-

ma siamo, nello stesso tempo, capaci di comprendere il vantaggio che risulta da una condotta più imparziale (1); pochi sono i doni che la natura ci largisce liberalmente a piene mani, ma molti quelli che possiamo ottenere con l'arte, con l'industria e col lavoro. Perciò l'idea di proprietà diviene indispensabile in ogni società civile; da ciò la giustizia trae la sua utilità per l'esistenza della vita sociale; da ciò solamente deriva il suo valore morale e la sua forza di obbligatorietà.

18-19. — (Questa conclusione trova la sua conferma nella finzione poetica dell'*età dell'oro* — stato felice di innocenza e di bontà universale, in cui la terra produceva da sè stessa le cose necessarie alla vita umana e che secondo gli antichi poeti (Orazio, Ovidio) costituiva la beata condizione di vita degli uomini primitivi: condizione che corrisponde, evidentemente, alla prima ipotesi formulata dallo Hume (§ 13 e 14) — e nella ipotesi filosofica dello *stato di natura* — stato di indigenza, di lotta continua, di insidia reciproca e di sfrenata ostilità tra gli uomini, in cui i primitivi si sarebbero invece trovati a detta dei filosofi antichi e moderni (Cicerone, Lucrezio e, soprattutto, lo Hobbes, il quale basa tutta la sua dottrina morale appunto sopra l'esistenza storica di que-

sale, verso tutta la specie umana quale era ammessa dallo HUTCHESON come movente psicologico della giustizia, non esiste dunque per lo H. Chè anzi egli affermò che la benevolenza, appunto per questa sua caratteristica parzialità, lungi dal costituire il fondamento della giustizia, forma una delle forze interne che si oppongono alla sua attuazione. (*Introduzione*, III; B, 2, pag. XXIII e pag. XXIV; 5, pag. XXXVIII).

(1) L'uomo comprende ciò per mezzo della ragione la quale costituisce, perciò, l'unico fondamento psicologico della giustizia. (V. *Introduzione*, parte III, B, 2, pag. XXIV).

sto stato di natura): esso corrisponderebbe alla seconda ipotesi formulata dal nostro A. (§ 15 e 16) —. In nessuna di queste due condizioni, infatti, si parla di giustizia o di proprietà: nell'una perchè esiste una assoluta abbondanza di tutti i doni materiali ed una benevolenza universale e generale; nell'altra perchè non vi regna che l'egoismo, la passione e l'indigenza).

20. — Quanto più mutiamo i punti di vista da cui si considera la vita umana, quanto più nuova ed insolità è la luce a cui la si esamina, tanto più si consolida la nostra convinzione che l'origine da noi attribuita alla virtù della giustizia sia vera e pienamente soddisfacente.

Supponiamo, infatti, che ci siano, mescolati alla razza umana, certe creature che, pur essendo ragionevoli, siano tanto più deboli di noi di corpo e di spirito da non poter opporre la minima resistenza alla nostra volontà e da essere assolutamente incapaci, anche in seguito alle più gravi provocazioni, di farci sentire gli effetti del loro risentimento: ne verrebbe, io penso, come conseguenza necessaria che noi potremmo, sì, sentirci obbligati per un senso di umanità a trattarle gentilmente; ma, a rigor di termini, non soggiaceremmo nei loro riguardi ad alcun freno giuridico e qualsiasi diritto o proprietà di cui esse potessero godere dipenderebbe interamente dal nostro arbitrio di padroni assoluti (1).

I nostri rapporti con tali creature non potrebbero essere detti nemmeno rapporti sociali, poichè questi

---

(1) È evidente qui come lo H. persista a considerare la sfera della giustizia, limitata dal suo indiretto rapporto con l'egoismo. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXIV).

presuppongono sempre un certo grado di uguaglianza; bensì avremmo da una parte un comando assoluto e dall'altra un'obbedienza servile. Qualunque cosa noi desiderassimo, esse dovrebbero consegnarcela immediatamente; il nostro permesso costituirebbe l'unica garanzia di ogni loro proprietà; la nostra compassione e la nostra bontà sarebbero gli unici freni con cui esse potrebbero contenere il nostro volere privo di vincoli legali e poichè nessun inconveniente potrebbe mai derivare dall'esercizio di un potere così saldamente costituito dalla stessa natura, i vincoli della giustizia e della proprietà, essendo affatto *inutili*, non avrebbero mai luogo in una forma di associazione così ineguale. È questa, evidentemente, la condizione degli uomini nei riguardi degli animali domestici; e altri meglio di me potrà stabilire fino a qual punto gli animali possano dirsi esseri ragionevoli (1). La grande superiorità degli Europei inciviliti di fronte agli Indiani barbari (2) ci ha indotto ad immaginare che noi ci trovassimo in una condizione simile anche rispetto a questi popoli e questo ha fatto sì che nel nostro modo di trattarli, non tenessimo alcun conto dei vincoli della giustizia e perfino di quelli della uma-

---

(1) Contro l'ipotesi di RENATO DESCARTES - celeberrimo filosofo francese (1596-1650) il quale negava l'esistenza dell'anima e quindi dell'attività mentale degli animali - lo H. pensava che non ci fosse un distacco assoluto tra la psiche umana e quella animale e che al pieno sviluppo della facoltà razionale nell'uomo si giungesse attraverso un'evoluzione graduale che occupava tutta la scala zoologica.

(2) Nel sec. XVIII si persisteva ancora a chiamare *indiani* gli aborigeni delle due Americhe, con una denominazione abusiva derivante dall'errore di Colombo che scambiò la terra di America con l'India cui egli si proponeva di giungere attraverso l'Oceano Atlantico.

nità. Presso molti popoli il sesso femminile si trova in una condizione di simile schiavitù e le donne non possono possedere nulla in opposizione ai loro padroni e signori. Ma per quanto i maschi, quando siano uniti, posseggano in tutti i paesi la forza fisica sufficiente per mantenere una tirannia così assoluta, è tale, tuttavia, la seduzione e la grazia delle loro belle compagne, tanto insinuante è il loro modo di fare che le donne sono riuscite, generalmente, a spezzare questo legame di subordinazione ed a dividere con l'altro sesso i diritti e i privilegi inerenti a dei veri e proprî rapporti sociali.

21. — Se, per la costituzione naturale della specie umana, ogni individuo avesse in sè stesso tutte le facoltà necessarie alla propria conservazione ed alla propagazione della specie; se ogni principio sociale ed ogni rapporto tra uomo e uomo fosse stato negato dall'intenzione del Creatore Supremo, evidentemente un tale essere solitario, come sarebbe incapace di rapporti sociali e di linguaggio, così lo sarebbe anche di ogni sentimento di giustizia. Se il rispetto e la tolleranza reciproca non servissero a niente, nessun essere ragionevole avrebbe mai subordinato a questi principî la propria condotta e nessuna considerazione intorno alle conseguenze future avrebbe mai potuto trattenere l'irrompere sfrenato delle passioni. E poichè in una simile ipotesi ciascun individuo non amerebbe che sè stesso ed esclusivamente da esso e dalla sua attività personale dipenderebbero la sua sicurezza e la sua felicità, così egli non mancherebbe mai in nessuna occasione di reclamare, con tutte le sue forze, la preferenza sopra tutti gli altri esseri, non sentendosi vincolato ad essi da nessun legame nè di natura nè di interesse.

Ma supponiamo che la natura ponga l'unione dei sessi: sorgerà immediatamente una famiglia; e, una volta scoperto che questa non può sussistere se non per la osservanza di certe norme particolari, queste verranno immediatamente seguite, senza però che esse estendano le loro prescrizioni al resto del genere umano. Supponiamo, inoltre, che parecchie famiglie si riuniscano tra loro in una società la quale sia affatto indipendente rispetto a tutte le altre: le regole che mantengono la pace e l'ordine sociale si estenderanno per tutta l'estensione di questa società; ma portate un solo passo più in là esse perderanno la loro efficacia diventando, in questa nuova sfera, completamente inutili. Supponiamo, ancora, che parecchie società distinte si trovino fra loro in uno speciale rapporto di scambi e di servizi reciproci: i confini della giustizia si allargheranno ancora in rapporto alla maggiore ampiezza dei rapporti sociali. La storia, l'esperienza e la ragione ci mostrano a sufficienza questo naturale progredire dei sentimenti umani e il graduale ampliarsi del rispetto che noi abbiamo per la giustizia, man mano che avvertiamo l'*utilità* sempre più vasta di questa virtù (1).

PARTE II.

22-23. — (Alla medesima conclusione — che, cioè, la utilità sociale costituisca la causa ultima delle leggi della giustizia — si giunge esaminando le leggi parti-

(1) Secondo lo H., dunque, la vita sociale è naturale all'uomo in quanto è fondata sulla unione sessuale e sulla natura stessa degli individui che non possono esistere nè esplicarsi al di fuori di ogni rapporto con gli altri uomini; e, nella misura

colari che regolano la giustizia e determinano la proprietà. Il bene generale dell'umanità costituisce sempre lo scopo ultimo di tutte queste leggi civili le quali rappresentano in ogni caso il mezzo migliore con cui si possono promuovere gli interessi sociali: lo H. scarta, infatti, come inattuabili ed oltremodo pericolose, le due regole della *proporzionalità* e della *uguaglianza* quali norme regolatrici dei rapporti umani in vista della pace e dell'ordine sociale).

24. — Possiamo, dunque, concludere che nel determinare le leggi che regolano la proprietà dobbiamo, anzi tutto, tener conto della natura e della condizione propria degli uomini; dobbiamo respingere le false apparenze per quanto attraenti esse possano essere; e dobbiamo ricercare quelle regole che sono, nel complesso, più *utili* e più *vantaggiose*. Il buon senso ed un po' di esperienza sono più che sufficienti a questo scopo, purchè gli uomini si tengano lontani tanto da un'avidità troppo ristretta, quanto da un entusiasmo troppo esteso.

Chi non comprende, per esempio, che tutto quanto un individuo produce o perfeziona con l'arte o con l'industria deve essergli garantito per sempre, allo scopo di incoraggiare delle abitudini e delle capacità tanto *utili*? E che, sempre in vista di questo scopo di *utilità*, anche la proprietà deve essere ereditata dai figli e dai parenti? E che deve essere possibile alienarla per contratto, allo scopo di promuovere quello scambio e quel

---

stessa in cui lo è la vita sociale, è *naturale* all'uomo il sentimento della giustizia, sebbene, secondo lo H., questa riposi essenzialmente su di una *convenzione* e non derivi da un istinto originario e costitutivo dell'umana natura. (V. *Introduzione*, parte III, B, 2, pag. XXV-XXVI).

commercio che sono tanto *vantaggiosi* alla società umana? E che ogni contratto ed ogni promessa devono essere scrupolosamente rispettati a fine di assicurare quel credito e quella reciproca fiducia che promuovono largamente l'*interesse* generale dell'umanità?

Esaminate gli scritti di coloro che credono all'esistenza di un diritto naturale (1); troverete sempre che, qualunque sia il principio da cui partono, essi sono sicuri di approdare, infine, a questo risultato: di assegnare, cioè, quale causa ultima di tutte le norme da loro stabilite, l'utile e l'interesse del genere umano. Un'affermazione fatta così, a dispetto dei loro stessi sistemi, ha ben più valore che non se ne fosse la naturale conseguenza.

E, in realtà, quale altra ragione potrebbero essi dare del fatto che questo debba esser *mio* e quello *tuo*, una volta che la natura, così poco previdente, non ha certo posto mai simili distinzioni? Gli oggetti cui vengono attribuiti questi aggettivi ci sono, di per sè, affatto estranei: essi sono del tutto separati e disgiunti da noi e niente altro che l'interesse generale della società può stabilire tra noi e loro un qualche legame.

25. — Si danno certi casi in cui questo criterio dell'utile sociale non basta a determinare una data legge

---

(1) L'idea di un diritto naturale fu coltivata specialmente presso i Romani che, contrapponendo lo *Jus naturale* allo *Jus civile*, considerarono il primo come il substrato ideale, universale ed assoluto delle varie leggi particolari; ma di esso si occuparono largamente sopratutto i pensatori dell'inizio dell'età moderna (sec. XVI e XVII) — i cosidetti *iusnaturalisti* — per la necessità di ricercare, nello stato di disordine politico e sociale che seguì alla Riforma, alle guerre religiose ed allo

particolare: perchè se l'interesse della società esige che in quella data circostanza venga seguita una norma di giustizia, non è però capace di stabilire *quale* norma particolare debba essere scelta tra diverse tutte ugualmente utili. In questi casi è necessario ricorrere alle più sottili *analogie*.

Ma, talvolta, anche questo criterio della analogia viene meno e le leggi civili sono allora stabilite in base a *convenzioni* tutte artificiali, pur d'impedire quella incertezza che, essendo causa di continui dissidi, sarebbe oltremodo *dannosa* alla vita sociale. Anche in questi casi, quindi, le leggi positive hanno sempre, in ultima analisi, come ragione fondamentale, l'interesse della società.

26. — In generale si osserva che tutte le questioni relative alla proprietà sono sempre subordinate all'autorità delle leggi civili le quali estendono, restringono, modificano e trasformano le norme del diritto naturale in rapporto alle *esigenze* particolari di ciascun gruppo. Le leggi sono, o per lo meno dovrebbero essere, sempre relative alla costituzione del governo, agli usi, al clima, alla religione, agli scambî ed alla situazione di ogni società. Recentemente, uno scrittore tanto geniale quanto colto si è largamente occupato di questo argomento e, uniformandosi a questi principî, ha stabilito un sistema

---

scisma, un fondamento di assolutezza alle varie leggi positive. Il *diritto naturale* fu, per essi, *l'insieme di tutti quei precetti che scaturiscono dalla costituzione stessa dell'umana natura* (*razionale e socievole*) *e che costituiscono il modello universale ed eterno di cui le leggi positive* sarebbero le applicazioni particolari. Questa dottrina ebbe il suo più celebre rappresentante nel filosofo olandese Ugo Grozio (1583-1645).

di scienza politica che è pieno di osservazioni acute e brillanti e non manca di solidità (1).

Che cosa è la proprietà di un individuo? Tutto ciò che egli, ed egli soltanto, può legittimamente usare. *Ma quale regola abbiamo noi per poter distinguere questi oggetti?* Per stabilire ciò bisogna ricorrere alla costituzione sociale, agli usi, ai precedenti, alle analogie e a cento altre circostanze, alcune delle quali sono costanti e necessarie, altre variabili ed arbitrarie; ma il termine ultimo nel quale certamente tutte convengono è l'interesse ed il benessere della società umana. Ove questa circostanza sia trascurata, niente può apparire più fantastico, più artificioso e perfino più superstizioso di tutte le leggi relative alla giustizia ed alla proprietà o almeno della maggior parte di esse.

(Le superstizioni, infatti, sono ridicole e prive di fondamento in quanto la venerazione o l'orrore che in esse hanno tanta influenza sull'animo umano non hanno, in realtà, una causa adeguata).

27. — Potrebbe sembrare ad un osservatore superficiale, o meglio ad uno speculatore troppo astratto, che il sentimento della giustizia sia, in ogni caso, qualche

---

(1) Fu questi Carlo di Secondat, barone de la Brède e di Montesquieu; egli nacque al castello de la Brède (Bordeaux) nel 1689 e morì a Parigi nel 1755. Aveva perciò 62 anni quando, nel 1751, lo H. pubblicò questo Saggio e solamente tre anni avanti, nel 1748, egli aveva pubblicato la sua opera principale *L'esprit des lois* in cui considera appunto la legislazione sociale come un fatto naturale che riflette, nella sua varietà, la varietà delle condizioni e delle cause da cui scaturisce. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXV).

(Segue qui una lunga nota dell'A. relativa ad alcune sue divergenze dal pensatore francese, di cui pure egli accetta la tesi fondamentale).

cosa di simile a queste superstizioni e che, sottoponendo l'oggetto di questa giustizia, ossia ciò che si dice proprietà (1), ad un simile acuto esame da parte del senso e della scienza, non sia possibile trovare nemmeno con la più accurata indagine alcun fondamento adeguato alle distinzioni poste dal sentimento morale. Io posso nutrirmi legittimamente dei frutti di quest'albero; ma commetto un delitto se tocco i frutti di un altro albero della medesima specie che si trova dieci passi più in là. Se avessi indossato quest'abito un'ora fa mi sarei meritato una pena severissima; ma un uomo pronunciando poche sillabe magiche, l'ha reso ora idoneo al mio uso ed al mio servizio. Se questa casa fosse posta nel territorio vicino io avrei fatto male ad abitarla; ma essendo situata da questa parte del fiume è soggetta ad una legge municipale diversa grazie alla quale io non incorro, facendola mia, in nessun biasimo ed in nessuna censura. Insomma, si potrebbe pensare che lo stesso genere di ragionamenti con cui si riesce a smascherare con tanto successo la superstizione, potesse essere applicato anche alla giustizia e che non fosse possibile indicare, in questo caso più che nell'altro, quella qualità dell'oggetto, o quella circostanza precisa che costituisce il fondamento obbiettivo del nostro sentimento (2).

Ma c'è tra la *superstizione* e la *giustizia*, questa differenza fondamentale: che la prima è frivola, inutile, ingombrante; la seconda è assolutamente necessaria per il benessere del genere umano e per il sussistere della

---

(1) V. retro, § 13, pag. 17, nota 1.

(2) C'è in tutto questo ragionamento una confusione continua tra *giustizia* e *legalità*, confusione che era del resto assai comune a quei tempi, specialmente dietro l'affermarsi delle

società. Quando si faccia astrazione di questa circostanza (poichè essa è troppo evidente per poter passare inosservata) bisogna riconoscere che ogni rispetto per il diritto e per la proprietà appare intieramente privo di fondamento al pari delle superstizioni più grossolane e volgari. Se gli interessi della società non fossero in giuoco, il fatto che certi suoni implicanti consenso, pronunciati da un altro individuo, abbiano la virtù di cambiare la natura delle mie azioni riguardo ad un dato oggetto, sarebbe tanto incomprensibile quanto lo è il fatto che una certa formula liturgica recitata da un sacerdote che indossi un certo abito e mantenga un certo atteggiamento sia capace di consacrare un ammasso di mattoni e di legname e di renderlo, d'allora in poi e per sempre, sacro (1).

Queste considerazioni sono ben lontane dall'indebolire l'*obbligatorietà* della giustizia o dal diminuire in qualche maniera il nostro più sacrosanto rispetto per la proprietà; chè anzi tali sentimenti non possono che trarre nuova forza da simili riflessioni. Poichè quale principio più solido può essere ricercato o pensato per un qualche dovere, dell'osservazione che la società umana e, anzi, la stessa umana natura non potrebbero sussistere senza di esso; e che esse si eleveranno, inoltre, tanto più

---

dottrine degli jusnaturalisti; ma che mostra quanto incerto fosse il concetto dello H. riguardo al valore morale. (V. *Introduz.*, parte III, B, 4, pag. XXXIV).

(1) In armonia con le sue idee sulla religione lo H. identifica qui, erroneamente, il rituale religioso con la semplice superstizione. (Segue anche qui una lunga nota dell'A. in cui egli mostra, con ulteriori esempî, come le più sottili variazioni del nostro sentimento della legalità abbiano sempre il loro fondamento nell'utile sociale. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXV).

nella via della perfezione e della felicità, quanto più inviolabile è il rispetto che a quello stesso dovere vien tributato?

28. — Il dilemma è chiaro. Poichè il fine specifico della giustizia è, evidentemente, quello di promuovere l'interesse pubblico e di mantenere la società civile: o il sentimento della giustizia deriva dalla nostra riflessione sopra questo fine specifico; oppure come la fame, la sete ed altri appetiti, come il rancore, l'attaccamento alla vita, l'amore per i proprî nati ed altre passioni, esso scaturisce da un istinto semplice e originario dell'anima umana che la natura avrebbe introdotto in lei in vista di questi scopi salutari (1). Se questo secondo caso fosse vero ne seguirebbe che la proprietà che è l'*oggetto della giustizia*, dovrebbe essere essa pure determinata in base ad un istinto semplice e originario, indipendentemente da ogni ragionamento e da ogni riflessione. Ma chi ha mai sentito in sè la voce di un tale istinto? O è forse questo un campo in cui sia possibile fare nuove scoperte? Per la medesima ragione noi potremmo, allora, aspettarci di scoprire nel corpo umano dei nuovi sensi sfuggiti fino ad oggi all'osservazione di tutti gli uomini.

29. — Ma di più; per quanto sembri una cosa semplicissima dire che noi distinguiamo naturalmente la

---

(1) Lo H. confuta, interpretandola forse in modo troppo semplicistico, la teoria degli jusnaturalisti secondo la quale i precetti della giustizia scaturirebbero dalla costituzione stessa della natura umana e le oppone il concetto delle leggi positive come formazioni sociali e contingenti, miranti a realizzare nel modo migliore il benessere della società. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXV).

proprietà con un sentimento istintivo, si vede che, in realtà, sarebbero necessarî, a questo scopo migliaia di istinti differenti le cui funzioni dovrebbero esplicarsi sopra oggetti della maggior complessità e difficilissimi a discernersi. Poichè quando si passa a definire in che cosa consista la *proprietà* si vede che questa relazione si risolve, in realtà, in un possesso acquisito o con l'occupazione, o con l'industria, o con la prescrizione, o con l'eredità, o con il contratto, ecc. E possiamo forse pensare che la natura ci istruisca, con un semplice istinto originario, sopra tutti questi mezzi di acquisto?

Le stesse parole di eredità e di contratto esprimono idee infinitamente complesse e, per definirle esattamente, non si sono trovati sufficienti cento volumi di leggi e mille di commenti. Potrà forse la natura, i cui istinti negli uomini sono tutti tanto semplici, abbracciare oggetti così complessi e artificiali e vorrà essa creare una creatura ragionevole per non affidare, poi, nessun compito specifico alle operazioni della sua ragione? (1).

Ma se anche giungessimo ad ammettere tutto ciò, questo non basterebbe a soddisfarci. Le leggi positive possono certamente trasferire la proprietà. Ora è forse in grazia di un altro istinto originario che noi riconosciamo l'autorità del re e del senato e segnamo i confini della loro giurisdizione? Perfino ai giudici va riconosciuta, per la tutela della pace e dell'ordine sociale, una autorità decisiva nella determinazione della proprietà, anche se la loro sentenza è erronea ed ingiusta. È forse che noi abbiamo delle idee originarie e innate dei pretori, dei cancellieri e dei giurati? Chi non vede che tutte

(1) Non bisogna dimenticare che per lo H. il fondamento psicologico della giustizia è costituito esclusivamente dalla ragione. (V. retro, § 17, pag. 24, nota 1).

queste istituzioni derivano unicamente dalle esigenze della società umana?

Gli uccelli di una stessa specie costruiscono tutti il nido nello stesso modo in ogni tempo e in ogni luogo: e in questo noi vediamo la forza dell'istinto. Gli uomini nelle diverse epoche e nei diversi luoghi costruiscono in modo differente le loro case, ed in ciò noi riconosciamo l'influsso della ragione e del costume sociale. Ad una simile conclusione possiamo giungere confrontando l'istinto della generazione con la istituzione della proprietà.

È vero che, per quanto grande sia la varietà delle leggi civili, esse si accordano sempre con abbastanza regolarità nelle loro linee fondamentali, poichè i fini cui esse tendono sono ovunque esattamente gli stessi. Ma anche le case hanno tutte un tetto, dei muri, delle finestre e dei camini, pur essendo diverse tra loro per la forma, per l'aspetto e per i materiali impiegati: il fine di queste costruzioni, miranti ad assicurare agli uomini gli agi della vita, rivela la loro origine dalla ragione e dalla riflessione in modo non più evidente di quanto non faccia il fine delle leggi civili che si propongono anch'esse uno scopo simile.

Nè c'è bisogno di ricordare le variazioni determinate nelle norme relative alla proprietà dalle più tenui inclinazioni e tendenze della immaginazione e dalle sottigliezze ed astrazioni della casuistica e dei ragionamenti legali; constatazione di fatto che non può in alcun modo essere conciliata con l'idea di un istinto originario.

30. — Ciò che soltanto può far sorgere qualche dubbio intorno alla teoria sulla quale insistiamo, è l'efficacia dell'educazione e delle abitudini acquisite per cui noi

siamo tanto abituati a biasimare l'ingiustizia, che non sempre ci accorgiamo di avere immediatamente presente alla nostra coscienza il pensiero delle conseguenze dannose che ne derivano (1). Per la medesima ragione è facile che ci sfugga il significato profondo delle idee più familiari; e così pure tutti noi abbiamo la tendenza a ripetere in modo meccanico ciò che abbiamo compiuto frequentemente in vista di certi scopi, senza bisogno di avere presenti, ogni volta, alla coscienza quelle riflessioni che per la prima volta ci spinsero a questi atti. La giustizia è tanto universalmente utile, o meglio tanto necessaria, e tende ovunque alle medesime regole tanto affini tra loro, che in tutte le società se ne forma ben presto l'abitudine: cosicchè solamente con un acuto esame noi possiamo porne in luce il vero fondamento. Con tutto ciò la questione non è poi tanto impenetrabile che non ci capiti ad ogni momento, nella vita comune, di ricorrere al principio dell'utilità generale e di chiederci *che cosa ne sarebbe del mondo se prevalesse questo modo di agire*, o *come potrebbe sussistere la società in preda a tali disordini*. Se la distinzione o la separazione tra le proprietà private fosse affatto inutile, come si spiegherebbe il fatto che essa sia stata attuata nella società?

31. — Ci sembra, così, nell'insieme di essere riusciti a porre nettamente in luce la forza di questo principio sul quale abbiamo insistito e di poter stabilire in quale misura la stima e l'approvazione morale possano provenire dalla considerazione dell'interesse e dell'utilità ge-

---

(1) È questa una conseguenza dell'*associazione delle idee* la quale ha, secondo lo H., un'importanza capitale nella costituzione del sentimento morale. (V. *Introduz.*, parte III, B. 5, pag. XXXV).

nerale. La necessità della giustizia come condizione di
esistenza della società costituisce l'unico fondamento di
questa virtù; e poichè la giustizia è, tra le virtù sociali,
la più altamente ed universalmente stimata, possiamo
concluderne che questa circostanza dell'*utile* ha, in ge-
nerale, la più forte e più ampia efficacia sopra i nostri
sentimenti. Da lei deve, perciò, derivare *in gran parte*
il valore attribuito al sentimento umanitario, alla be-
nevolenza, all'amicizia, alla socievolezza e a tutte le
altre virtù sociali di questo genere, poichè essa costi-
tuisce l'*unica* sorgente della approvazione morale tri-
butata alla fedeltà, alla giustizia, alla veridicità, all'in-
tegrità di carattere e ad ogni altra simile dote o prin-
cipio socialmente utile e stimabile.

È, infatti, perfettamente conforme alle regole della
filosofia ed anche del ragionare comune l'attribuire ad
un dato principio, che abbia dimostrato in una parti-
colare circostanza potenza ed efficacia, una forza iden-
tica in tutte le circostanze simili: è questa, appunto,
la regola principale del metodo filosofico di Newton (1).

---

(1) « *Principia* » libro III (*Nota dell'A.*). — Isacco Newton, nato nel 1642 a Woolsthorpe (Lincolnshire), morto nel 1727 a Kensington (Londra), il sommo scienziato che perfezionò la concezione meccanica della natura, enunciò ed applicò nella sua opera: *Principî di filosofia naturale* (Trad. ital. parziale, Roma 1925), i principî di un metodo che integra insieme induzione e deduzione, osservazione e calcolo.

Non è facile farsi un'idea del prestigio che le scoperte e le dimostrazioni di Newton esercitarono in tutto il corso del sec. XVIII su tutti gli spiriti d'Europa: influsso che potrebbe essere paragonato a quello delle teorie di Darwin alla fine del sec. XIX; ma che fu più profondo, più universale, più irresistibile.

Ciò che lo Hume apprezzò soprattutto in Newton fu il carattere *positivo* del suo metodo; ed egli aspirò soprattutto a trasportare questo metodo positivo del Newton nello studio della natura umana.

SEZIONE IV.

Dello Stato.

32-39. — (L'utile sociale costituisce l'unico fondamento anche di tutte quelle norme che regolano la vita di uno Stato nei suoi rapporti interni ed esterni.

1° Esso sta alla base della costituzione dello stesso Governo e del dovere di obbedienza proprio dei sudditi; poichè, secondo lo Hume, il Governo non ha altra funzione che quella di tutelare la pace e l'ordine nella società umana facendo rispettare la giustizia tra gli uomini i quali non hanno abbastanza sagacia per accorgersi dell'utile che deriva a loro stessi dalle leggi politiche, nè abbastanza forza d'animo per sacrificare un piacere immediato ad un interesse maggiore, ma lontano.

2° Esso sta alla base del Diritto Internazionale che regola i rapporti fra i varî Stati, e determina le norme particolari per la conservazione di questi stessi rapporti. La minore obbligatorietà propria delle norme di questo Diritto di fronte a quelle del Diritto Civile dipende appunto, dalla minore utilità che hanno le prime di fronte alle seconde nei riguardi della vita umana: perchè, mentre la vita sociale è indispensabile alla natura stessa dell'uomo il quale non può nè vivere nè esplicarsi al di fuori di lei, le società nazionali possono benissimo sussistere — e tanto più lo potevano nelle condizioni di vita proprie del sec. XVIII — anche indipendentemente da ogni pacifico rapporto tra di loro.

3° L'utile sociale sta alla base anche della virtù di castità e di fedeltà al tetto coniugale: perchè l'unione

dei genitori è una condizione indispensabile per la vita dei figli, data la lunga e debole infanzia dell'uomo. Per questo appunto il dovere di fedeltà è ben più rigoroso per le donne che non per gli uomini, perchè l'infedeltà delle prime è molto più dannosa per l'integrità della famiglia di quella dei secondi. E se questo dovere di fedeltà si estende per la donna anche oltre l'età in cui la sua non osservanza cesserebbe di essere pericolosa per la famiglia, ciò avviene in base al principio di associazione delle idee grazie al quale le norme generali che servono come criterio di lode e di biasimo morale, vengono estese oltre il principio di utilità da cui originariamente sorsero.

4° L'utilità sociale sta pure alla base delle regole del galateo che lo Hume — con la solita confusione nel suo concetto del valore morale — considera come una specie di moralità in tono minore indispensabile per il mantenimento dei rapporti mondani tra gli uomini.

In ogni caso, insomma, le norme che regolano i rapporti sociali, di qualunque genere esse siano, si fondano essenzialmente — come quelle più universali della giustizia — sulla loro necessità per il mantenimento di questi stessi rapporti. E questa necessità è tanta che perfino le associazioni a delinquere hanno bisogno, per potere sussistere, che i loro membri rispettino tra di loro quelle leggi della giustizia che essi violano nei rapporti con gli altri uomini; è tanta che le forme più frivole di società sono anch'esse necessariamente regolate da norme speciali, siano pur frivole ed effimere; è tanta che ogni specie di relazione tra gli uomini — anche il duello, anche il pugilato, anche la guerra, anche la cir-

colazione stradale — deve essere regolata, per poter sussistere, da norme stabili e fisse, convenzionali ed arbitrarie, sia pure, ma necessarie per il mantenimento di quei dati rapporti).

SEZIONE V.

Perchè l'utilità piace.

PARTE I.

40. — Sembra una cosa tanto naturale far dipendere l'approvazione da noi tributata alle virtù sociali dalla loro utilità, che potremmo aspettarci di ritrovare questo principio in tutti quanti gli scrittori di morale come il principio fondamentale di ogni loro disquisizione e di ogni loro ricerca. È facile constatare, infatti, con quanta frequenza si ricorra, nella vita quotidiana, a questa circostanza dell'utile e nessuno mette in dubbio che la maniera migliore per tessere l'elogio di un dato individuo sia quella di porre in luce la sua utilità pubblica e di enumerare i servigi da lui resi agli altri individui ed alla società. Quanto son più apprezzati gli stessi oggetti inanimati, quando la regolarità e l'eleganza delle loro parti non impedisce loro di servire a qualche scopo pratico (1)! E quanto soddisfacente riesce

(1) Questi continui riferimenti ad oggetti inanimati, il cui valore non può essere in alcun modo paragonato al valore morale, mostrano anch'essi, quanto incerto sia il concetto dello H. riguardo alla valutazione etica. Veramente qui egli ha coscienza della differenza fondamentale esistente tra queste due specie di apprezzamenti (V. avanti, pag. 43, nota 2); ma si accontenta, come vedremo, di una spiegazione affatto insoddisfacente. (V. *Introduz.*, parte III, B, 7, pag. LXIV).

la giustificazione di una qualche sproporzione o deformità osservata in certi oggetti, quando essa ponga in luce la necessità che ha quella costruzione particolare per gli scopi a cui si mira! Così una nave sembrerà ad uno dell'arte, o a chiunque s'intenda un poco di navigazione, assai più bella quando la sua poppa è larga e gonfia a paragone della prua, che non se fosse costruita con precisa regolarità geometrica in contraddizione con tutte le leggi della meccanica. Un edificio le cui porte e le cui finestre fossero perfettamente quadrate, urterebbe l'occhio appunto per questa sua proporzione che mal si adatta alla figura dell'uomo per il cui uso la costruzione è stata ideata. Che c'è dunque di strano se un uomo, le cui abitudini e il cui modo di fare siano nocivi alla società e pericolosi o dannosi per chiunque abbia qualche contatto con lui, divenga per ciò oggetto di disapprovazione e comunichi a chiunque l'osservi (1) i più forti sentimenti di disgusto e di odio? (2).

Ma, forse, ciò che per tanto tempo ha trattenuto i filosofi dall'introdurre nei loro sistemi di etica il prin-

---

(1) La grande novità introdotta dallo H. nel pensiero morale è il trasferimento del giudizio etico dall'agente allo spettatore: chi giudica originariamente della moralità di una data azione è lo *spettatore*, non l'agente il quale avverte il sentimento dell'obbligo solo in seguito ad una associazione tra l'azione da lui compiuta e l'approvazione o disapprovazione tributatagli dagli altri o da lui stesso tributata ad altri in casi simili. (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXV e pag. XXXVI).

(2) Non si deve pensare che, potendo un oggetto inanimato essere utile quanto un uomo, esso pure debba, secondo la nostra dottrina, essere dichiarato *virtuoso*. I sentimenti eccitati dalla considerazione dell'utile sono, in questi due casi, assai diversi: l'uno è misto di affetto, di stima, di approvazione; l'altro no. Allo stesso modo, un oggetto inanimato può avere un bel colore ed essere ben proporzionato proprio

cipio dell'utile e il suo contrario e li ha indotti a ricorrere piuttosto a qualche altro principio nello spiegare l'origine del bene e del male morale, è stata la difficoltà che si incontra nel rendere conto di questo potente influsso che l'utilità ha sulla sensibilità umana (1). Senonchè il fatto che non si riesca a spiegare in maniera soddisfacente un certo principio dato dall'esperienza, nè a risolverlo in altri principî generali, non è una buona ragione perchè lo si debba negare. E se si fosse

---

come un corpo umano senza che, tuttavia, noi possiamo innamorarcene.

C'è tutta una vasta categoria di passioni e di sentimenti che, per la costituzione stessa della natura umana, possono avere quale oggetto specifico soltanto un essere ragionevole e pensante e, per quanto anche certi oggetti insensibili e inanimati siano forniti delle stesse qualità, tuttavia essi non saranno mai capaci di eccitare gli stessi sentimenti. È vero che le qualità benefiche di certe erbe e di certi minerali vengono talvolta chiamate *virtù*, ma questo deriva da una bizzarria del linguaggio della quale non si può tener conto in questa nostra argomentazione: poichè, sebbene gli oggetti inanimati, quando ci sono utili, siano sempre accompagnati da un certo sentimento di approvazione, tuttavia questo sentimento è così debole, così diverso da quello con cui noi apprezziamo, per esempio, un magistrato o uno statista benefico, che essi non possono assolutamente esser messi allo stesso livello. Spesso le minime variazioni in un oggetto bastano a distruggere un sentimento, anche se le qualità restano identiche. Così il medesimo tipo di bellezza, trasportato in individui di sesso diverso, non ecciterà alcuna passione amorosa, a meno che non si tratti di nature assolutamente pervertite. (*Nota dell'A.*). (V. *Introduz.*, parte III, B, 7, pag. XLIV).

(1) Lo H. si riferisce qui, evidentemente, all'utilità sociale che mira al bene altrui e a quello della società in generale, poichè la nozione di utile come possibilità di un bene ulteriore proprio dell'individuo stesso che pratica la virtù era stata posta alla base della moralità fin dal tempo di SOCRATE; della stessa natura era l'utilità che i CIRENAICI e gli EPICUREI ponevano a fondamento delle leggi civili. Solamente nell'età

riflettuto un solo istante sopra questo argomento non saremmo stati imbarazzati a spiegare questo influsso dell'utilità ed a riportarlo ad altri principî della natura umana più noti e più universalmente riconosciuti.

41. — In base alla evidente utilità propria delle virtù sociali, gli scettici antichi e moderni (1) hanno dedotto facilmente che ogni distinzione morale deriva dall'educazione ed è stata da prima inventata e poi imposta dall'arte degli uomini di Stato allo scopo di rendere gli uomini più maneggevoli e di domare quella ferocia e quell'egoismo naturali che li rendevano inetti alla vita sociale. E, veramente, bisogna riconoscere che que-

---

moderna la nozione di utile sociale viene posta a fondamento della moralità; questa tendenza che traluce già nella concezione dello HOBBES, il quale considerò la moralità come l'insieme delle norme tendenti direttamente alla conservazione dei rapporti sociali fra gli uomini, e che si ritrova nei moralisti posteriori a lui, si affermò, poi, decisamente con lo SHAFTESBURY il quale dichiarerà morali quelle azioni che hanno essenzialmente come fine diretto il bene altrui. (V. *Introduz.*, parte III, A, pagg. XIV e XVII).

(1) Lo scetticismo è un atteggiamento di pensiero continuamente affiorante nella storia della filosofia che consiste nel negare l'esistenza di ogni valore assoluto; per quanto riguarda l'etica, in particolare, il pensiero scettico nega alla moralità ogni fondamento di universalità e di assolutezza, riducendola ad un ordinamento tutto relativo e convenzionale che non scaturisce da elementi universali e costitutivi della natura umana, bensì le viene imposto dal di fuori.

Iniziatori della scettica vanno considerati gli antichi SOFISTI che, nel V sec. a. C., posero nettamente in luce la piena relatività di tutte le cose — e particolarmente delle opinioni morali — ed il carattere eteronomo della moralità. Nell'età postaristotelica (IV sec. a. C.) la posizione scettica fu ripresa da PIRRONE d'Elide e, poco dopo di lui, sotto la direzione di ARCESILAO, da tutta la scuola platonica. Nell'epoca immedia-

sto principio dell'imposizione esteriore e della educazione ha tanta efficacia da essere, spesso, capace di aumentare o diminuire oltre il loro grado naturale i sentimenti di approvazione e di biasimo e, in certi casi particolari, perfino di creare, indipendentemente da ogni principio naturale, un nuovo sentimento di questo genere: come avviene evidentemente in tutte le regole e le pratiche superstiziose. Ma certamente nessuno che rifletta con un po' di acume a queste cose potrà mai ammettere che *tutte* quante le inclinazioni o le avversioni morali abbiano tale origine. Se la natura non avesse posto il fondamento delle determinazioni morali nella stessa costituzione originaria dell'animo umano, i termini di *pregevole* e *spregevole*, *amabile* e *odioso*, *nobile* e *vile* non avrebbero mai trovato posto in nessuna lingua nè gli statisti, anche se avessero potuto in-

---

tamente anteriore allo H. lo scetticismo morale era abbastanza comune nella società elegante inglese; ma parlando di scettici moderni, lo H. si riferisce qui evidentemente ai due grandi filosofi che l'avevano preceduto: T. Hobbes e G. Locke, i quali concorrevano entrambi in quella specie di nominalismo o scetticismo morale che rifiutava all'etica ogni valore reale.

Il primo, infatti, riducendo la moralità all'insieme di tutte quelle norme che mirano essenzialmente alla conservazione dei rapporti sociali e spiegando questi rapporti non come scaturiti dalla natura dell'uomo, eminentemente egoistica e antisociale, bensì come il risultato di una convenzione arbitraria, veniva a togliere alle norme morali ogni fondamento assoluto ed universale identificandole con la volontà del legislatore. Il secondo, camminando sulle orme dello Hobbes, spiegò anch'egli il bene morale come la conformità dei nostri atti alla volontà di un legislatore che è per lui il legislatore supremo, cioè Dio, e di conseguenza, più che all'efficacia della costrizione statuale, egli diede importanza al costume ed all'educazione religiosa quali mezzi essenziali per imporre agli uomini il rispetto del dovere. (V. *Introduz.*, parte III; A, pag. xv).

ventare questi termini, sarebbero mai riusciti a renderli intelligibili o a far sì che chi li udiva vi associasse una qualche *idea* (1).

Cosicchè niente è più superficiale di questo paradosso degli scettici; e sarebbe una fortuna se, negli studi ben più astrusi della logica e della metafisica, si potessero superare i cavilli di questa setta filosofica con la stessa facilità con cui è possibile farlo nelle scienze pratiche e più intelligibili della politica e della morale.

Bisogna, dunque, ammettere che le virtù sociali abbiano nella loro stessa natura un'attrattiva ed una amabilità tale che fin dall'inizio e anteriormente ad ogni imposizione e ad ogni ammaestramento li raccomandi alla stima degli uomini indipendentemente da ogni educazione e li imponga al loro affetto. E poichè la utilità generale propria di queste virtù costituisce la circostanza fondamentale da cui dipende il loro valore, ne segue che il fine cui esse tendono deve riuscirci in qualche maniera piacevole e ripercuotersi in qualche nostro sentimento naturale. Esso deve piacerci o in vista del nostro interesse personale o per qualche altro motivo e considerazione più generosa.

---

(1) Lo H. adopera il termine *idea* in un significato molto più vasto di quanto non si faccia comunemente. Egli distingue, infatti, tutti gli stati di coscienza in *impressioni* (stati psichici determinati direttamente dallo stimolo dell'oggetto e comprendenti le sensazioni e le emozioni) e *idee* (riproduzione nella memoria di queste impressioni dirette le quali non comprendono, perciò, soltanto le immagini delle sensazioni semplici o complesse, ma anche le rappresentazioni dei sentimenti e delle emozioni). In questo caso, infatti, il contenuto dei termini in questione, sarebbe appunto, secondo la dottrina del nostro A., un contenuto tutto affettivo e non puramente intellettuale. (V. *Introduz.*, parte III, B, 3, pag. XXIX).

42. — Si è spesso affermato che l'individuo, essendo intimamente connesso con la società e comprendendo di non poter esistere al di fuori della vita sociale, diviene per ciò stesso favorevole a tutte quelle abitudini e a tutti quei principî che promuovono l'ordine nella società e, di conseguenza, assicurano a lui il tranquillo possesso di un bene così inestimabile. Nella stessa misura in cui valutiamo la nostra felicità e il nostro personale benessere, noi apprezzeremmo la pratica della giustizia e dei sentimenti umanitarî, grazie ai quali soltanto può sussistere qualsiasi forma di associazione umana e in virtù dei quali ciascun individuo può raccogliere i frutti della protezione e della assistenza reciproca (1).

Questa derivazione della morale dall'egoismo o dalla considerazione dell'interesse personale, è così ovvia che non dipende soltanto dalle bizzarre acrobazie e dalle brillanti guerriglie degli scettici. Per non ricordare altri, Polibio, uno degli scrittori più serî, più giudiziosi e più morali dell'antichità, attribuì ad ogni nostro sentimento della virtù una simile origine egoistica (2). Ma

---

(1) Il principale rappresentante di questa teoria egoistica della moralità, colui che è evidentemente presente al pensiero dello H. nella confutazione di questa dottrina, è T. Hobbes il quale, supponendo gli uomini per natura essenzialmente egoistici e spiegando la vita sociale come un mezzo stabilito dagli individui in vista del loro benessere e della loro sicurezza personale, fece derivare direttamente la moralità (ossia l'insieme delle norme che mirano direttamente alla conservazione dei rapporti sociali) dalla considerazione del nostro particolare interesse. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. xv).

(2) L'irriverenza verso i genitori è disapprovata da tutto il genere umano, προορωμένους τὸ μέλλον, καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἑκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει.

Per una ragione simile è disapprovata anche la ingratitudine,

per quanto il solido buon senso di questo autore e la sua avversione per ogni specie di vana sottigliezza, rendano veramente considerevole la sua autorità in questo campo, tuttavia non è questa una questione che possa venire risolta ricorrendo all'autorità altrui, quando la voce della natura e i dati dell'esperienza sembrano opporsi apertamente ad una tale derivazione egoistica della moralità.

43. — Spesso noi lodiamo azioni virtuose compiute in età remote e in lontani paesi, azioni nelle quali la più sottile ed acuta immaginazione sarebbe incapace di scoprire un qualche segno di personale interesse o di trovare il minimo rapporto tra la nostra felicità e sicurezza attuale e avvenimenti da noi tanto lontani.

Un'azione generosa, coraggiosa e nobile compiuta da un avversario si impone alla nostra approvazione anche se noi riconosciamo che le sue conseguenze possono essere nocive al nostro particolare interesse. E nei casi in cui il vantaggio personale si accorda con l'inclinazione più generale per la virtù, noi ci accorgiamo facilmente — e lo riconosciamo — come nel nostro giudizio di appro-

---

sebbene in questo caso l'autore sembri attribuire alla disapprovazione un motivo assai più generoso: συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ'ἐπ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον, ἐξ ὧν ὑπογίγνεταί τις ἔννοια παρ' ἑκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας. (*Libro VI*, cap. 4) (ed. Gronovius). Forse lo storico ha voluto dire soltanto che la nostra simpatia ed il nostro sentimento umanitario sono maggiormente eccitati quando si consideri la somiglianza tra la nostra condizione e quella della persona sofferente; il che è una osservazione giusta. (*Nota dell'A.*).

Polibio (210-128 a. C.), storico e generale greco, scrisse una storia universale di cui non ci restano che frammenti.

vazione si uniscano due sentimenti ben distinti, sentimenti che si ripercuotono nell'animo nostro con sensazioni ed influssi affatto differenti. Così, può darsi che noi elogiamo con maggiore entusiasmo un'azione umana generosa quando essa contribuisce al nostro particolare interesse; ma le ragioni di lode sulle quali ora insistiamo, non hanno niente a che fare con questo caso particolare. E noi possiamo cercare di comunicare agli altri i nostri sentimenti morali senza bisogno di convincerli dei vantaggi che essi potranno ritrarre dalle azioni che noi raccomandiamo alla loro approvazione ed al loro plauso. Mostrate il modello di un carattere lodevole formato dall'insieme delle più piacevoli doti morali, presentate degli esempi in cui queste doti si rivelino in modo evidente e straordinario: voi otterrete istantaneamente la stima e l'approvazione di tutti coloro che vi udranno, senza che essi si preoccupino affatto di sapere in quale epoca e in quale paese vivesse il fortunato possessore di tante nobili virtù; circostanza che sarebbe invece di capitale importanza se fossero in giuoco l'egoismo o l'interesse per la loro felicità personale.

Ci fu una volta un uomo politico che, nelle lotte e nei conflitti di parte, sortì un tale trionfo da ottenere con la sua eloquenza l'esilio di un suo abile avversario; ma egli lo seguì, poi, segretamente offrendogli del denaro perchè potesse sostentarsi durante l'esilio e confortandolo nella sua disgrazia con buone parole. « *Ahimè,* esclamò l'esiliato politico, *con quale rimpianto dovrò io abbandonare i miei amici, in questa città dove perfino i nemici sono così generosi!* ». Egli ammirava dunque la virtù anche in un nemico; e noi pure le tributiamo la lode ed il plauso che le sono dovuti, nè ritratteremo tali sentimenti quando sapremo che questo fatto avvenne

in Atene circa duemila anni or sono e che i nomi dei due personaggi sono Eschine e Demostene(1).

In che mi riguarda ciò? Poche sono le occasioni in cui non sia possibile rivolgerci una simile domanda e se essa avesse l'efficacia universale ed infallibile che si suppone, tutti gli scritti e quasi tutte le conversazioni contenenti una qualche lode o un qualche biasimo di uomini e di costumi diverrebbero, in realtà, affatto ridicoli.

44. — Ma se, costretti da questi fatti e da questi ragionamenti, dicessimo che in tutti questi casi noi ci trasportiamo, in realtà, con la forza dell'immaginazione in epoche ed in paesi lontani e teniamo conto dei vantaggi che avremmo raccolto da quei tali nobili caratteri ove fossimo stati contemporanei di quelle persone o avessimo avuto con loro un qualche rapporto, ricorreremmo, ciò facendo, ad un ben povero sotterfugio. Non si capisce, infatti, come un sentimento o una emozione *reali* possano essere suscitati da un interesse che si sa *immaginario;* specialmente quando si ha sempre sotto occhio il nostro interesse *reale*, e spesso sappiamo che esso è affatto distinto e talvolta addirittura opposto a quello immaginario.

È vero che un individuo posto sull'orlo di un precipizio non può guardare in basso senza tremare e che,

---

(1) Demostene, il più grande degli oratori greci, nato e vissuto in Atene dal 385 al 322 a. C., si oppose costantemente alle pretese di Filippo, re dei Macedoni, che voleva estendere il proprio dominio su tutta la Grecia e, con le sue orazioni, risvegliò nei suoi concittadini il senso della libertà. In questa sua lotta egli si scagliò sopratutto contro Eschine (389-314 a. C.) altro celebre oratore ateniese che Filippo era riuscito a corrompere con i suoi doni. Eschine, per vendicarsi, si oppose

in questo caso, il sentimento del pericolo *immaginario* lo commuove, nonostante la certezza che egli ha di essere *realmente* al sicuro. Ma l'immaginazione è qui sostenuta dalla presenza di un oggetto impressionante e, in ogni modo, essa non prevale mai su questa certezza; a meno che non sia rinforzata dalla novità e dall'insolito manifestarsi dell'oggetto. L'abitudine ci riconcilia ben presto con le altezze e con i precipizî e caccia questi terrori falsi ed illusorî. Il contrario si osserva nei giudizî di valutazione sui caratteri e suî costumi: quanto più siamo abituati ad un esame accurato delle varie determinazioni morali, tanto più squisita diviene la nostra sensibilità di fronte alle più sottili distinzioni tra il vizio e la virtù. E, invero, tali e tante sono nella vita quotidiana le occasioni che abbiamo di pronunciarci sopra ogni sorta di determinazioni morali che nessun oggetto di questo genere può riuscirci nuovo ed insolito, nè alcuna *falsa* concezione o alcuna prevenzione potrebbe mantenerli in contrasto con una esperienza così comune e familiare. Poichè l'esperienza costituisce il fondamento essenziale dell'associazione delle idee, è materialmente impossibile che quest'ultima possa determinarsi e persistere in opposizione diretta con la prima (1).

---

alla proposta fatta da Ctesifonte a che fosse donata a Demostene una corona d'oro in premio dei segnalati servigi resi alla patria; il che diede occasione a quest'ultimo di pronunciare la sua orazione *Pro Corona* che fruttò l'esilio al suo avversario.

Sebbene la tesi qui sostenuta dallo H. sia perfettamente vera, l'esempio non è molto bene scelto poichè in questo caso la generosità dell'avversario, lealmente riconosciuta da Eschine, tornava però a tutto suo vantaggio.

(1) Già abbiamo notato l'importanza che ha, secondo lo H., l'associazione delle idee nella determinazione del senti-

45. — L'utile è, dunque, per sè stesso piacevole ed ottiene la nostra approvazione. Ma *utile* a che cosa? Evidentemente agli interessi di qualcuno. E agl'interessi di chi? Non soltanto al nostro interesse personale, poichè spesso la nostra approvazione si estende oltre questo limite. Deve perciò trattarsi dell'interesse di quegli individui che traggono un qualche vantaggio dal carattere o dall'azione che viene approvata. Dobbiamo quindi concludere che, per quanto lontani da noi, essi non ci sono totalmente indifferenti.

Svolgendo questo principio giungeremo a mettere in luce una notevole sorgente di distinzioni morali.

PARTE II.

46. — L'egoismo è un principio della natura umana di un'efficacia così vasta, e l'interesse di ogni individuo è, in generale, così strettamente connesso a quello della comunità che quei tali filosofi i quali fantasticarono che ogni nostro interessamento per il bene generale potesse risolversi in un interessamento per la nostra propria felicità e conservazione sono, in fondo, abbastanza scusabili. Essi vedevano, ad ogni istante, casi di approvazione o di biasimo, di soddisfazione o di disgusto per certi caratteri e per certe azioni; denominati *virtù* o *vizî* gli oggetti di questi sentimenti, constatato che le

---

mento morale il quale dipende, in realtà, dal rapporto che l'esperienza stabilisce tra certe nostre azioni e i sentimenti di approvazione o disapprovazione: la necessità universale delle norme morali, tuttavia, se ha in questa associazione delle idee il proprio fondamento non può, però, esaurirsi intieramente in lei. (V. a. § 50, pag. 58 e §§ 89 e segg.).

(*Introduzione*, parte III, B, 5, pag. XXXVI).

une avevano una tendenza ad accrescere la felicità e gli altri la sventura del genere umano, essi si domandarono come mai noi potessimo avere un qualche interessamento generale per la società o provare un sentimento tutto disinteressato per il benessere o per la miseria altrui e trovarono assai più semplice considerare tutti questi sentimenti come modificazioni dell'egoismo, rintracciando, infine, una ragione plausibile per questa comune origine nello stretto rapporto che tanto spesso si osserva tra l'interesse sociale e quello di ciascun individuo.

Ma nonostante una così frequente confusione tra queste due specie di interessi, è facile qui applicare ciò che i filosofi naturali, da Bacone in poi, sono d'accordo nel chiamare *experimentum crucis* (1): ossia quella prova che addita la giusta via in ogni caso di dubbio o di incertezza.

Abbiamo visto come ci siano casi nei quali l'interesse privato è distinto da quello pubblico o gli è addirittura opposto; e tuttavia abbiamo potuto constatare che il sentimento morale perdura nonostante questa separazione di interessi. E abbiamo visto pure come, ogni volta che questi interessi distinti si accordavano sensibilmente, ci fosse sempre un sensibile aumento di intensità nel

---

(1) Tra i procedimenti principali del nuovo metodo scientifico fondato sull'osservazione e sull'esperienza e che, come abbiamo veduto, si affermò dapprima vigorosamente nel campo della fisica, o filosofia naturale come allora si chiamava, BACONE pone l'*experimentum crucis:* esperimento così fatto che nell'esame di un dato problema i suoi risultati sono risolutivi o cruciali e che consiste nello stabilire che un fenomeno è causa di un altro quando, in due gruppi di fenomeni perfettamente identici, il primo varia in corrispondenza al variare del secondo.

sentimento e si determinasse una più calda inclinazione per la virtù o una più forte avversione per il vizio: ciò che propriamente si chiama *gratitudine* e *risentimento* (1). Costretti da questi fatti noi dobbiamo rifiutare la teoria che cerca di spiegare ogni sentimento morale col principio dell'egoismo e ricorrere invece ad un affetto più generale, riconoscendo che il benessere sociale in sè stesso considerato non ci è interamente indifferente (2). L'utilità, infatti, non è che una tendenza ad un certo fine; ed è una contraddizione in termini dire che qualche cosa piace come mezzo ad un fine, quando il fine in sè stesso non ci interessa in alcuna maniera. Se, dunque, l'utilità è una sorgente di approvazione morale e se non sempre questa utilità è considerata in rapporto al nostro personale interesse, ne deriva che tutto quanto contribuisce al benessere sociale si impone di per sè, direttamente, alla nostra approvazione ed eccita il nostro buon volere: ecco, dunque, un principio capace di spiegare in gran parte l'origine della moralità. E che bisogno c'è di affannarsi dietro sistemi

---

(1) Per l'importanza che hanno nella dottrina morale dello H. i sentimenti della *gratitudine* e del *risentimento*, V. av. § 67, pag. 73, Nota 1).

(2) Contro la concezione Hobbesiana della natura essenzialmente egoistica dell'uomo già lo SHAFTESBURY aveva posto per primo il sentimento della benevolenza come un principio essenziale della natura umana. Lo H. che specialmente attraverso lo HUTCHESON risente l'influsso del pensiero dello Shaftesbury riprende questo concetto; ma sostituisce alla serena considerazione della felicità generale della società nel suo insieme posta dallo Shaftesbury e dallo Hutcheson, il sentimento della *simpatia* o benevolenza particolare verso determinate persone che egli spiega come una rispondenza di affetti da individuo a individuo. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVII e parte III, B, 4, pag. XXXII).

astrusi e remoti, quando ne abbiamo a portata di mano uno così semplice e naturale? (1).

47-49. — (Si tratta ora di dimostrare come esista realmente nell'anima umana questo principio naturale e spontaneo di interessamento per il benessere o per la sventura degli altri:

1° Lo H. dimostra, infatti, ricorrendo a molteplici esempî, che la semplice vista della felicità o della sventura umana eccita sempre nel nostro cuore un sentimento simpatetico di piacere o di dolore.

2° Questo principio simpatetico della natura umana sta alla base di tutta la produzione teatrale e di quella poetica le quali si propongono, appunto, di eccitare nel pubblico questa risonanza simpatetica con i sentimenti e le passioni rappresentate.

3° Infine ogni avvenimento che tocchi il destino di un dato popolo è sempre estremamente interessante an-

---

(1) È inutile spingere le nostre ricerche fino a chiederci *perchè* noi proviamo questo sentimento di benevolenza o di simpatia per gli altri. Basta che l'esperienza ci mostri come esso sia realmente un principio proprio della natura umana. Nell'esame delle cause bisogna pur fermarsi a qualche termine ultimo e in tutte le scienze esistono certi principî generali oltre i quali non si può sperare di trovarne altri più generali ancora. Nessuno resta assolutamente indifferente di fronte alla felicità o alla sventura altrui: la prima ha una tendenza naturale a procurarci piacere, la seconda dolore. Questo ciascuno di noi può trovarlo in sè stesso. Non è probabile che questi principî possano essere risolti in altri più semplici ed universali, per quanto molti tentativi siano già stati fatti a questo scopo. Ma non è questo il luogo di vedere se ciò sia possibile e noi possiamo qui considerare senza pericolo questi principî come originarî: paghi soltanto se riusciremo a rendere semplici e chiare tutte le conseguenze che ne derivano. (*Nota dell'Autore*). (V. *Introduz.*, parte III, B, 3, pag. XXXI).

che per coloro il cui interesse particolare non sia immediatamente coinvolto. Il che mostra come il benessere della società corrisponda in qualche maniera a quello dei suoi membri rispetto ai quali si manifesta in realtà, essenzialmente, questa risonanza simpatetica di sentimenti).

50. — Ma quanto più intenso diviene l'interessamento suscitato e quanto superiore, in molti casi, al gretto attaccamento dell'egoismo e dell'interesse personale quando noi portiamo questi soggetti più vicini a noi, togliendo ogni sospetto di finzione e di inganno!

Le sedizioni popolari, lo zelo di parte, l'obbedienza passiva ai capi delle fazioni costituiscono alcuni dei più visibili, per quanto dei meno nobili, effetti prodotti da questa simpatia sociale sulla natura umana.

Come è facile constatare, nemmeno la frivolezza del soggetto può renderci intieramente indifferenti a ciò che ha in sè una qualche traccia di sentimenti e di emozioni umane. Quando una persona balbetta e pronunzia con difficoltà, noi simpatizziamo perfino con questo leggero difetto e soffriamo per lei. Ed è una regola rettorica che ogni combinazione di sillabe o di lettere che produce, nella pronunzia, una certa sofferenza agli organi vocali appaja anche, per una specie di simpatia, dura e sgradevole all'orecchio. Non solo; ma perfino scorrendo un libro con gli occhi noi restiamo penosamente colpiti da questa composizione disarmonica poichè immaginiamo che una persona, leggendo ad alta voce, soffra nel pronunziare questi suoni discordanti. Tanto delicata è la nostra simpatia!

Per la medesima ragione le posizioni e i movimenti facili e disinvolti sono sempre belli; un aspetto sano e

vigoroso è *piacevole*; abiti che riscaldano senza aggravare il corpo, che ricoprono senza imprigionare le membra, sono di buon gusto. Così, in ogni giudizio estetico noi prendiamo in considerazione i sentimenti della persona commossa e sono questi che comunicano allo spettatore sentimenti simili di piacere o di disagio (1). Che c'è, dunque, di strano se noi non possiamo pronunciare alcun giudizio intorno al carattere e alla condotta degli uomini senza tener conto delle tendenze proprie delle loro azioni e del benessere o della sventura che ne deriva per la società? Nessuna associazione di idee potrebbe mai operare se quel principio simpatetico restasse in questo caso totalmente inattivo (2).

51. — Se qualcuno per la sua fredda insensibilità o per il suo temperamento grettamente egoistico non restasse commosso dalle manifestazioni della felicità o della miseria umana, egli dovrebbe essere, nella stessa misura, indifferente anche alle rappresentazioni del vizio e della virtù; mentre, viceversa, si osserva che, in ogni caso, un caloroso interessamento verso i proprî

---

(1) « Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam enim *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere modici judicii est ». QUINTILIANO, *Inst.*, Libro VIII, cap. 3. (*Nota dell.A.*).
MARCO FLAVIO QUINTILIANO fu celebre critico e retore romano del I sec. d. C.; la sua opera principale è la *Institutiones artis oratoriae.*

(2) (In nota l'A. dimostra come noi apprezziamo sempre una persona per la quantità di servigi che essa può rendere agli altri e come, quando si parla di bene sociale, non ci si riferisca mai al bene generale della specie umana, ma sempre al benessere particolare di certi individui o di certe nazioni). (V. *Introduz.*, parte III, B, 4, pag. XXXII).

simili si accompagna sempre ad una delicata coscienza delle distinzioni morali, ad un forte risentimento per le offese recate agli uomini e ad un vivace compiacimento per il loro benessere. E sebbene in questo campo si osservi tra i varî individui una grande disparità di temperamento, pure non c'è nessuno che sia così totalmente indifferente agli interessi dei proprî simili, da non avvertire alcuna distinzione tra il bene ed il male morale in rapporto alle diverse tendenze proprie delle varie azioni e dei vari principî.

E, invero, come si può nemmeno pensare che un essere dotato di animo umano, trovandosi a giudicare tra un carattere o una linea di condotta utili ed un altro carattere o un'altra linea di condotta dannosi per gli altri uomini o per la società, resti così indifferente da non dare almeno una leggera preferenza ai primi e da non considerarli degni di un, sia pur piccolo, merito o di un qualche interessamento? Supponiamo pure che una tale persona sia tanto egoista da dedicare tutte le sue attenzioni sempre e soltanto al proprio interesse personale; tuttavia, quando questo interesse non sia in giuoco, essa dovrà pur sentire una *qualche* inclinazione verso il bene degli altri uomini e, a parità di ogni altra condizione, farlo oggetto della sua scelta. È forse ammissibile che un uomo, passeggiando, calpesti a bella posta i piedi gottosi di un altro contro il quale non abbia nessuna ragione di risentimento e si diverta a camminarvi sopra come se si trattasse del selciato di una strada o del pavimento di una stanza? C'è certamente una differenza in questo caso.

Noi teniamo certamente conto della felicità e della miseria altrui nel ponderare i varî motivi di azione e incliniamo sempre verso la prima quando nessuna con-

siderazione personale ci faccia vedere, nelle offese recate ai nostri simili, il nostro particolare interesse e il nostro tornaconto. E se è vero che, in molti casi, i principî umanitarî sono capaci di influire sopra la nostra condotta, essi dovranno avere, in ogni caso, una *qualche* efficacia sopra i nostri sentimenti e suggerirci un sentimento generale di approvazione per tutto ciò che è utile alla società e di biasimo per tutto quanto le è pericoloso e dannoso.

Ciò che può divenire oggetto di discussione è il grado di questi sentimenti; ma in quanto alla realtà della loro esistenza nessuno può pensare che essa non debba essere ammessa da ogni teoria e da ogni sistema.

52-53. — (Perchè si possa dire che questo sentimento di simpatia non esiste nel cuore umano, non basta osservare che, quando è in giuoco il loro personale interesse, gli uomini non badano alla sventura che possono procurare agli altri; ma bisognerebbe dimostrare come esistano certi individui che provano piacere per il male degli altri e dolore per il loro bene; lo H. insiste ancora qui ampiamente su questo argomento.

E tanto è vero che questo sentimento di simpatia e di *benevolenza particolare* costituisce il fondamento di ogni nostra valutazione morale, che noi siamo tratti naturalmente ad apprezzare di più un uomo benefico quando i suoi beneficî si riversino su persone vicine a noi, che non un altro ugualmente benefico vissuto in età remota o in paesi lontani. Soltanto in un momento posteriore il giudizio corregge, poi, questa naturale parzialità della emozione con un accomodamento simile a quello che ha luogo per la percezione esterna. Questo accomodamento del giudizio e della ragione costituisce

un elemento essenziale nei giudizî morali che solo in questa maniera acquistano il loro specifico carattere di universalità e di generalità, come lo H. osserverà ancora nel seguente paragrafo: (v. av. pag. 62, nota 1).

54. — Quanto più ci intratteniamo con gli uomini e quanto maggiori sono i rapporti sociali che abbiamo con essi, tanto più riusciamo a familiarizzarci con quelle inclinazioni e distinzioni *generali* senza di cui la nostra conversazione e i nostri discorsi potrebbero a fatica essere compresi dagli altri. L'interesse personale di ogni individuo è tutto particolare a lui solo e non si può pretendere che le antipatie e i desiderî che ne risultano possano, nella stessa misura, commuovere gli altri. Il linguaggio, perciò, essendo formato per l'uso generale, deve essere foggiato sopra certi concetti più generali e deve attribuire gli aggettivi di lode e di biasimo in base a sentimenti determinati dagli interessi generali della comunità. E se questi sentimenti non sono, nella maggior parte degli uomini, intensi come quelli che si riferiscono al loro interesse personale, tuttavia essi debbono essere capaci di determinare certe distinzioni anche negli individui più corrotti e più egoisti e debbono riconnettere la nozione di bene ad una condotta utile e quella di male alla condotta contraria.

Noi ammettiamo che la simpatia è molto più debole dell'interessamento che abbiamo per noi stessi e che la simpatia verso le persone lontane da noi è più debole di quella per le persone vicine o alle quali ci sentiamo personalmente legati; ma appunto per questo è necessario, nei nostri sereni giudizî e nei nostri discorsi intorno al carattere degli uomini, dimenticare tutte queste parzialità e rendere i nostri sentimenti più gene-

rali e più sociali (1). Non solamente noi cambiamo spesso, per questo riguardo, la nostra situazione, ma ci incontriamo anche, ogni giorno, con persone che si trovano in una situazione diversa dalla nostra e con le quali non ci potremmo mai intendere se ci ostinassimo ad isolarci nelle posizioni e nel punto di vista che ci è particolare. Lo scambio dei sentimenti nella vita sociale e nella conversazione ci obbliga, perciò, a formulare certe regole generali ed inalterabili in base alle quali sia possibile approvare o disapprovare i caratteri ed i costumi. E per quanto il nostro sentimento non partecipi intieramente a queste nozioni generali, nè regoli il suo amore o il suo odio esclusivamente secondo le differenze universali e astratte del vizio e della virtù indipendentemente da ogni considerazione di noi stessi o delle persone cui siamo più intimamente legati, tuttavia queste differenze morali hanno una grande efficacia ed essendo sufficienti per lo meno nella conversazione, servono benissimo al nostro uso quando ci troviamo in società, sul pulpito, al teatro o nelle scuole (2).

55. — Così, sotto qualunque aspetto noi consideriamo la questione, il valore attribuito alle virtù sociali appare sempre di una medesima specie e scaturisce es-

---

(1) Questo si ottiene, come vedremo, per mezzo della ragione che, secondo lo H., si associa strettamente con il sentimento in tutti quanti i giudizî morali. Nell'ammettere questo concorso della ragione nel campo della morale lo H. si distacca da quanto avevano affermato lo SHAFTESBURY e lo HUTCHESON, per i quali la vita morale era costituita dal puro sentimento (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXIX).

(2) La natura ha saggiamente predisposto a che i legami privati debbano ordinariamente prevalere sopra le nostre idee e considerazioni astratte ed universali; *altrimenti i nostri*

senzialmente da quell'interessamento che il sentimento naturale di benevolenza ci spinge a provare per il benessere degli altri individui e della società. Se consideriamo la costituzione fondamentale della natura umana quale appare all'esperienza ed alla osservazione quotidiana, dobbiamo concluderne *a priori* che è materialmente impossibile, per una creatura come l'uomo, di restare assolutamente indifferente di fronte al benessere o al malessere dei proprî simili e che — ove niente altro ecciti in lei una inclinazione particolare — una simile creatura non potrà non dichiarare spontaneamente, indipendentemente da ogni altra considerazione ulteriore, che tutto quanto promuove la felicità dei suoi simili è bene e tutto quanto tende alla loro sventura è male.

Abbiamo così tracciato i lineamenti più rudimentali di una distinzione *generale* tra le azioni umane; e quanto più si suppone che aumentino i sentimenti umanitarî di una data persona, i suoi legami con le persone offese o beneficate, e la vivacità della sua concezione della loro sventura o felicità, tanto maggior vigore acquisterà il suo biasimo o la sua approvazione. Non è necessario che un'azione generosa, appena ricordata in una vecchia storia o in una cronaca di paesi lontani, ci comunichi

---

affetti e le nostre azioni svanirebbero e si dissiperebbero per mancanza di un sostegno sufficientemente determinato. Così un piccolo benefizio fatto a noi stessi o ai nostri amici suscita in noi sentimenti di amore e di approvazione più vivaci, che non un grande benefizio fatto a comunità lontane. Ma, tuttavia, con la riflessione, noi sappiamo correggere in questo caso, come facciamo per tutte le nostre sensazioni, questa ineguaglianza, fino ad assurgere ad una regola generale del vizio e della virtù, fondata essenzialmente sulla utilità generale. (*Nota dell'A.*). (V. *Introduz.*, parte III, B, 4, pag. XXXII e 5, pag. XXXIX).

un sentimento intenso di plauso o di ammirazione. La virtù posta a tale distanza è come una stella fissa che, per quanto agli occhi della ragione possa apparire luminosa quanto il sole a mezzogiorno, pure è così infinitamente lontana da noi da non poter colpire i nostri sensi nè con la sua luce nè con il suo calore. Portate questa virtù più vicina a noi o col farci conoscere le persone, o col metterci in rapporto diretto con loro, o anche con una descrizione eloquente dell'avvenimento; i nostri cuori saranno istantaneamente conquistati, la nostra simpatia ravvivata, e la nostra fredda approvazione trasformata nei più caldi sentimenti di benevolenza e di interessamento. Queste sono, mi sembra, le conseguenze necessarie ed infallibili dei principî generali della natura umana quali si manifestano nella vita e nella pratica comune.

56-58. — (Lo H. conferma, poi, l'esistenza di questo principio di benevolenza o di simpatia nella natura umana con un ragionamento inverso che rappresenta il riassunto di quanto già aveva detto nella parte prima di questa Sezione V. Nei paragrafi precedenti, infatti, egli ha dimostrato come l'interessamento naturale verso i nostri simili sia quello che ci determina ad approvare le azioni utili agli altri; ora dimostra come questo sentimento di approvazione legato alle virtù sociali non possa derivare se non da un simile sentimento di simpatia.

Posto così questo principio alla base delle virtù sociali, lo H. si propone, ora, di dimostrare come *tutti quanti* i nostri giudizî di valutazione morale derivino essenzialmente da esso).

SEZIONE VI.

Delle qualità direttamente utili al loro possessore (1).

Parte I.

59. — Una cosa sembra certa: che, ogni qualvolta una qualità o un'abitudine venga sottoposta al nostro giudizio, ove essa appaja per qualche riguardo dannosa alla persona stessa che la possiede o tale da renderla inabile negli affari o nella vita pratica, essa viene istantaneamente biasimata e classificata tra i suoi difetti e le sue imperfezioni morali. L'indolenza, la negligenza, la mancanza di ordine e di metodo, l'ostinazione, l'incostanza, l'avventatezza, la credulità: tutte queste qualità non furono mai considerate da nessuno come indifferenti nella valutazione di un dato carattere: nè tanto meno furono elevate al rango di doti e di virtù: il danno che ne deriva colpisce immediatamente il nostro sguardo, dandoci un senso di disagio e di disapprovazione.

Tutti riconoscono che nessuna qualità è degna di biasimo e di lode in maniera assoluta ma solamente in

---

(1) Questa Sez. VI, relativa alle doti apprezzate per l'utilità che esse arrecano immediatamente a chi le possiede, forma la parte più originale e più sottile della dottrina dello H.: sia perchè costituisce l'argomento capitale nella critica da lui mossa alla dottrina dell'egoismo, sia perchè mostra come per lui — a differenza che per gli altri rappresentanti di questo indirizzo morale che mette capo allo Shaftesbury — il carattere di utilità da cui sgorga la stima morale non sia esclusivamente di valore generale e sociale. È quello che si vuol significare quando si dice che lo H. sostituì la simpatia alla benevolenza pubblica, come fondamento del sentimento morale. (*Introduz.*, parte III, B, 4, pagg. XXXII-XXXIII).

rapporto al suo grado. Un *giusto mezzo*, affermano i Peripatetici (1) è la caratteristica della virtù; ma questo *giusto mezzo* viene determinato essenzialmente in base all'utilità. Così, una giusta rapidità e prontezza sono lodevoli nel disbrigo degli affari: poichè se esse difettano noi non potremmo mai progredire nella esecuzione di nessun progetto; se sono eccessive potrebbero spingerci in imprese precipitose e mal combinate. In base a simili ragionamenti noi stabiliamo in tutte le questioni relative alla morale ed alla prudenza il giusto mezzo adeguato e lodevole; senza mai perdere di vista, cioè, i vantaggi che risultano da quel dato carattere o da quella data abitudine.

Ora, poichè questi vantaggi tornano a tutto profitto della persona stessa che possiede questo carattere, è evidente che, in questo caso, non potrà mai essere l'*egoismo* a rendere ragione del piacere che la loro vista procura a noi che li osserviamo e dei sentimenti di stima e di approvazione che essi suscitano in noi. Nessuna forza di immaginazione potrebbe far sì che noi giungessimo a convertirci in un'altra persona e spingerci a fantasticare che, se fossimo in lei, riceveremmo da quelle sue preziose qualità un certo benefizio; e se anche questo fosse possibile, nessuna prontezza di immaginazione potrebbe mai trasportarci immediatamente indietro, facendoci rientrare in noi stessi e spingendoci ad amare ed a stimare quell'altra persona come affatto distinta da noi. Idee e sentimenti così contrastanti e con la verità conosciuta e tra di loro non potranno mai coesistere nello

---

(1) PERIPATETICI furono detti i discepoli di ARISTOTELE dal *Perìpato*: viali ombrosi presso il liceo di Atene, dove Aristotele insegnava passeggiando.

stesso tempo e nello stesso individuo. In questo caso, dunque, ogni sospetto di considerazioni egoistiche va assolutamente eliminato.

E' un principio affatto diverso quello che in questo caso commuove il nostro cuore e ci spinge a interessarci alla felicità della persona considerata. Quando le doti naturali di un determinato individuo o le sue qualità acquisite ci prospettano l'idea di una possibilità di miglioramento, di avanzamento, di onori nella vita pratica, di un successo clamoroso, di un dominio costante sulla fortuna, della realizzazione di imprese grandiose o proficue, noi restiamo colpiti da immagini tanto gradevoli e sentiamo sorgere in noi un senso immediato di compiacenza e di considerazione per quella data persona. Le idee di felicità, di gioia, di trionfo, di prosperità connesse con ogni aspetto del suo carattere suscitano nei nostri animi, un piacevole sentimento di simpatia e di umanità (1).

---

(1) Potremmo spingerci fino ad affermare che non c'è nessuna creatura umana la quale — ove non abbia ragione di invidia o di vendetta — non provi piacere per la vista della felicità di un altro e dolore per la sua sventura, poichè questa risonanza simpatetica è connessa con la costituzione stessa della natura umana. Ma in realtà soltanto gli spiriti più generosi pongono tanto zelo nel ricercare il bene degli altri e si appassionano tanto per gli interessi dei propri simili. Negli uomini di spirito gretto e poco generoso questa simpatia non sorpassa lo stato di semplice eccitamento della immaginazione, il quale serve soltanto a generare un certo senso di compiacimento o di biasimo ed a far sì che vengano applicate agli oggetti le qualifiche di pregevole e spregevole. Un sordido avaro, per esempio, apprezzerà anche negli altri la *industriosità* e la *frugalità* e stimerà queste virtù al disopra di ogni altra, perchè egli conosce per esperienza il bene che ne risulta e avverte questa specie di felicità con maggior simpatia e vivacità di ogni altra; ma egli non spenderà nemmeno uno

60. — Supponiamo che esista un individuo costituzionalmente formato in modo tale da essere incapace di ogni minimo interessamento verso i propri simili e da considerare la felicità e la sventura di tutti gli esseri sensibili con maggior indifferenza che se si trattasse di due sfumature di uno stesso colore. Supponiamo che, invitato a scegliere tra la prosperità dei popoli da un lato e la loro rovina dall'altro, egli se ne stia come l'asino degli Scolastici (1) irresoluto ed incerto fra due motivi ugualmente forti; o meglio, come lo stesso asino tra due pezzi di legno o di marmo, senza sentirsi affatto inclinato verso nessuna delle due parti.

Tutti ammetteranno, io credo, come naturale conseguenza che un tale individuo, essendo assolutamente indifferente così per il bene generale della comunità come per l'utile privato degli altri, considererà ogni qualità — sia essa dannosa o benefica alla società o al suo possessore — con la medesima indifferenza con cui si considera l'oggetto più insignificante di questo mondo.

---

scellino per fare la fortuna di quell'uomo industrioso da lui così altamente apprezzato. (*Nota dell'A.*). (*Introduz.*, parte III, B, 4, pag. XXXIII).

(1) Il celebre esempio dell'asino che, posto a uguale distanza da due identici fasci di fieno, non si decide per nessuno dei due e muore di fame (esempio cui sembra accennare Dante nel Paradiso (IV, 1-3) « Intra due cibi distanti e moventi — D'un modo, prima si morrìa di fame — Che liber uom l'un si recasse ai denti ») fu attribuito nei secoli ad uno dei filosofi della tarda Scolastica: GIOVANNI BURIDANO, scolaro del filosofo inglese GUGLIELMO OCCAM († 1347), che fu rettore della Università di Parigi e morì dopo il 1350. Ma, in realtà, esso non si trova nelle sue opere ed è, probabilmente, un'invenzione dei contemporanei per deridere la sua teoria della libertà informata al nominalismo dell'Occam.

Ma se supponiamo che, invece di questo ipotetico essere mostruoso, sia una *creatura umana* a dover formulare un giudizio in questo caso o prendere una simile decisione, evidentemente, a parità di ogni altra condizione, essa avrà una ragione di preferenza e, per quanto fredda possa essere la sua scelta se il suo cuore è egoista o gli individui interessati le sono intieramente estranei, essa dovrà pur fare una certa distinzione tra ciò che è utile e ciò che è dannoso. Ora questa distinzione è, in ogni sua parte, identica alla *distinzione morale* il cui fondamento è stato tanto spesso e tanto inutilmente ricercato. Le stesse doti mentali sono, in ogni circostanza, gradevoli così al sentimento morale come a quello umanitario; quel temperamento che è capace di avvertire intensamente uno di questi sentimenti, avverte con la stessa intensità anche l'altro; e le stesse alterazioni che si producono negli oggetti riguardo ai loro rapporti ed alle reciproche connessioni, ravvivano sia l'uno che l'altro di questi sentimenti. Possiamo dunque concludere, in armonia con tutte le regole del metodo filosofico, che questi sentimenti sono fondamentalmente gli stessi, poichè anche nei minimi particolari essi sono regolati dalle stesse leggi e suscitati dagli stessi oggetti.

Perchè mai i filosofi naturali dichiarano con la massima certezza che la luna è trattenuta nella sua orbita da quella stessa forza di gravità che fa cadere i corpi sulla superficie terrestre (1), se non perchè, in base ad un computo accurato, essi han potuto stabilire che

---

(1) Fu il NEWTON che scoprì le leggi della gravitazione universale meditando sulla forza di gravità della terra e confrontando, appunto, il movimento regolare e perenne della luna nella sua orbita con la caduta dei corpi sulla superficie terrestre.

questi due effetti sono nei due casi in tutto simili, o meglio, perfettamente uguali? E perchè, allora, nei ragionamenti relativi alla moralità questo argomento non dovrebbe avere la stessa forza persuasiva che ha per quelli relativi alla natura fisica?

61-66. — (Con maggiori particolari e con molteplici esempi tratti dalla esperienza comune, lo H. mette ancora ampiamente in luce come tutte le qualità che sono direttamente utili alla persona stessa che le possiede — *discrezione, capacità di sapersi adattare alle circostanze, fedeltà, frugalità, forza di carattere, acutezza di mente* — siano approvate in base, appunto, a questa utilità e come tale approvazione soggiaccia, in ogni caso, al carattere proprio dell'utile e risenta della relatività caratteristica di questo criterio: non solo, infatti, noi approviamo maggiormente ciò che è più utile in quelle particolari condizioni di vita sociale, ma anche ciò che, pur essendo meno utile, è più raro e quindi più ricercato).

67. — Costumi ed usi particolari possono alterare il valore utilitario di certe qualità; essi alterano anche il loro valore morale. Certe particolari situazioni hanno, in un certo grado, la medesima efficacia: così, sarà sempre più stimato colui che possiede quelle qualità e quelle doti che si confanno alla sua condizione sociale ed alla sua professione, che non colui il quale si trova male a posto nella posizione assegnatagli dalla fortuna. Per questo rispetto le virtù private e personali sono assai più soggette all'arbitrio di quelle pubbliche e sociali; per altri riguardi esse vanno, forse, assai meno soggette a dubbî e a discussioni.

In questi ultimi anni è prevalsa in Inghilterra tra gli uomini di *vita attiva* nei riguardi dello *spirito pubblico* e tra quelli di *vita speculativa* nei riguardi della *benevolenza* una tale continua ostentazione di queste rispettive virtù e si sono scoperte tante false pretese all'una e all'altra di esse che, senza alcuna cattiva intenzione, gli uomini sono inclini a mostrare una burbera incredulità riguardo a queste doti morali e giungono, talvolta, fino a negare ogni virtù come vana apparenza.

Allo stesso modo si vede che nell'antichità gli sproloqui continui degli *Stoici* e dei *Cinici* (1) intorno alla *virtù*, i loro discorsi magniloquenti ai quali non facevano, poi, riscontro azioni adeguate, generarono il disgusto fra gli uomini; e Luciano il quale, per quanto licenzioso nei piaceri, è pur tuttavia, sotto altri rispetti, uno scrittore moralissimo, non può fare a meno, talvolta, parlando della virtù tanto millantata, di tradire segni di uggia e di ironia (2). Ma qualunque sia

---

(1) La scuola *cinica* fondata da ANTISTENE nel IV sec. a. C. è una delle quattro scuole filosofiche che traggono origine da SOCRATE. Partendo dal concetto socratico che la virtù sia la conoscenza del bene (bene come lo intendevano i Greci in senso morale e insieme pratico = felicità), essi affermavano che questa conoscenza tutta pratica consisteva nella chiara comprensione del non valore proprio dei beni della vita (i quali procurano solo affanno nella ricerca) e, quindi, nel loro dispregio. Questo concetto fondamentale fu ripreso nel III sec. a. C. dalla scuola *stoica*, così detta dal Portico (στόα) dove il suo primo fondatore ZENONE (342-270 a. C.) soleva insegnare. Gli Stoici nella loro rigida saggezza affettavano un assoluto disprezzo per tutti i piaceri della vita.

(2) « 'Αρετήν τινα, καὶ ἀσώματα, καὶ λήρους μεγάλῃ τῇ φωνῇ ξυνειρόντων ». LUC., *Timon.*, 9. E ancora: « Καὶ συναγαγόντες (οἱ φιλόσοφοι) εὐεξαπάτητα μειράκια τήν τε πολυθρύλητον ἀρετὴν τραγῳδοῦσι » *Icaro-Men.* E altrove: « Ἢ ποῦ γάρ ἐστιν ἡ πολυθρύ-

la ragione di questa esagerata suscettibilità è evidente che essa non potrà mai essere spinta al punto da farci negare l'esistenza di ogni specie di merito e di qualsiasi distinzione tra i vari modi di comportarsi e le varie linee di condotta. Accanto alla *discrezione*, alla *prudenza*, alla *intraprendenza*, alla *attività*, alla *assiduità*, alla *frugalità*, all'*economia*, al *buon senso*, alla *circospezione*, al *discernimento*; accanto, dico a queste qualità il cui solo nome implica un riconoscimento del loro valore, ve ne sono tante altre alle quali l'uomo più scettico di questo mondo non pensa nemmeno di negare la propria stima ed approvazione. La *temperanza*, la *sobrietà*, la *pazienza*, la *costanza*, la *perseveranza*, la *premeditazione*, la *circospezione*, il *riserbo*, l'*ordine*, l'*affabilità*, il *tatto*, la *presenza di spirito*, la *prontezza di concezione*, la *facilità di parola*: nessuno potrà mai negare che tutte queste qualità e mille altre della medesima specie siano doti e virtù. Poichè il loro valore dipende, evidentemente, dalla tendenza che esse hanno a servire gli interessi della persona stessa che le possiede e poichè non c'è nessun bisogno, per loro, di fare pomposamente appello all'utilità pubblica e sociale, gli uomini si insospettiscono meno delle loro pretese e più facilmente le ammettono nell'elenco delle qualità lodevoli. E non si accorgono, ciò facendo, di aprire la via a tutte le altre doti morali e di non poter ragionevolmente esitare più a lungo di fronte alla benevolenza, al patriottismo ed all'umanità disinteressata.

λητος ἀρετή, καὶ φύσις, καὶ εἱμαρμένη, καὶ τύχη, ἀνυπόστατα, καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα ». (*Deor. Concil.*, 13) (*Nota dell'A.*).

Luciano fu uno dei più geniali moralisti della Grecia nel II sec. d. C.; le sue opere principali sono i *Dialoghi degli Dei* e i *Dialoghi dei morti*.

E' evidente, invero, che in questo campo come in tutti gli altri la prima apparenza è in sommo grado fallace e che, speculativamente parlando, è molto più difficile risolvere nell'egoismo il valore attribuito a tutte queste virtù personali che sopra abbiamo elencato, di quel che non sia risolvere in esso il valore delle virtù sociali quali la giustizia e la beneficenza. Riguardo a queste ultime, infatti, non c'è bisogno di insistere ancora sul fatto che ogni linea di condotta atta a promuovere gli interessi della comunità è amata, apprezzata e stimata dalla comunità stessa in vista di quella utilità e di quel benessere di cui partecipa ognuno dei suoi membri; e per quanto si tratti qui, in realtà, di un sentimento di *gratitudine* (1) e non di egoismo, tuttavia è difficile che dei ragionatori superficiali facciano tale distinzione, anche se essa è di natura tanto semplice ed evidente: e si può, quindi, dare adito, almeno per un istante, ai cavilli ed alle discussioni. Ma poichè noi stimiamo e valutiamo anche tutte quelle qualità che mi-

---

(1) Dopo Platone ed Aristotele che avevano messo al servizio della ragione il θυμὸς, lo SHAFTESBURY considerò il risentimento per le ingiurie patite come un impulso indispensabile per l'efficace amministrazione della giustizia. In seguito il BUTLER (vescovo inglese scolaro e seguace dello Shaftesbury; 1692-1752) riprese questo concetto distinguendo, però, il risentimento puramente istintivo da quello meditato e riflesso, l'impulso di ribellione contro chi ci reca qualche danno dalla indignazione che ci assale a patire e veder patire un torto o un'ingiustizia. Ora lo H. unisce al *risentimento* — stimolo di render male per male — la *gratitudine* — stimolo di rendere bene per bene — quale guardiano efficace della amministrazione della giustizia sociale. Così egli pone per primo un elemento della moralità che verrà, poco dopo di lui, ampiamente svolto dallo SMITH (moralista ed economista inglese amico dello Hume; 1723-1790).

(V. *Introduz.* parte III, B, 5, pag. XXXVIII).

rano esclusivamente all'utile di chi le possiede, senza riferirsi affatto nè a noi stessi nè alla società di cui siamo parte, non si comprende in base a quale teoria o a quale sistema sia possibile spiegare questo sentimento di approvazione, finchè ci ostiniamo a ricorrere all'egoismo e pretendiamo di ricondurre ogni cosa a questa sorgente preferita. Sembra veramente necessario riconoscere che, in tutti questi casi, la felicità e la sventura altrui non ci sono, di per sè, assolutamente indifferenti; ma che la vista della prima, e nelle sue cause e nei suoi effetti, ci comunica una gioia ed un'intima soddisfazione come — per non ricorrere a metafore troppo elevate — la luce del sole o la vista di un piano ben coltivato; mentre le manifestazioni dell'altra, come una fosca nube od un paesaggio sterile, gettano un'ombra di malinconia sulla nostra immaginazione.

E una volta ammesso ciò, ogni difficoltà resta superata ed è lecito sperare che, d'ora innanzi, possa prevalere in tutte le ricerche e le speculazioni morali un'interpretazione più naturale dei varî fenomeni della vita umana.

Parte II.

68-70. — (Lo H. trova una conferma a questa teoria nell'influsso che ha la considerazione della bellezza e della ricchezza altrui sopra i nostri sentimenti di approvazione e di stima.

Per quanto riguarda la bellezza — egli osserva che, evidentemente, per tutti gli animali una causa notevole del valore attribuito alla loro bellezza è data dalla struttura particolare delle loro membra e dei loro organi in rapporto al particolar modo di vita cui la natura li ha

destinati. In questo campo le idee dell'utilità e del suo contrario, se anche non costituiscono intieramente il criterio del bello, hanno però un certo peso sui nostri sentimenti di approvazione o di biasimo. Ne deriva, quindi, che questo sentimento di approvazione può spiegarsi soltanto ricorrendo alle idee del piacere e della soddisfazione che queste doti fisiche procurano al loro possessore.

Riguardo alla ricchezza — l'A. dimostra come l'amore di sè e l'egoismo non bastino a spiegare la considerazione tributata generalmente ai ricchi e ai potenti i quali sono stimati ed onorati non tanto per l'appoggio o per i benefici che ognuno di noi può aspettarsi da loro, quanto per la gioia che ci viene comunicata direttamente dalle immagini di prosperità, di felicità, di soddisfazione, di autorità e di larghezza di vita che si legano comunemente alla rappresentazione dell'uomo ricco.

In ogni caso, dunque, l'efficacia che hanno queste qualità sul nostro sentimento morale è sempre proporzionata all'utile che da esse ritrae il loro possessore).

SEZIONE VII.

Delle qualità immediatamente piacevoli al loro possessore.

71-74. — (C'è un'altra categoria di qualità spirituali che, indipendentemente dalla loro tendenza a procacciar beni ulteriori o direttamente alla persona stessa che le possiede o agli altri individui in particolare o alla società in generale, vengono apprezzate ed approvate da chiunque le contempla; e ciò perchè questi par-

tecipa simpateticamente del piacere immediato che quelle doti procurano alla persona stessa che le possiede. Tra queste qualità è caratteristica l'allegria che tanto rapidamente si comunica all'ingiro imponendosi anche alle persone più tetre e più malinconiche e rispetto alla quale si vede bene il meccanismo con cui queste doti s'impongono alla stima ed all'approvazione di chi le osserva.

In questa categoria lo H. fa rientrare anche tutte le virtù relative alla grandezza d'animo e alla dignità di carattere e particolarmente: *il coraggio* (il quale è apprezzato più come una manifestazione della forza d'animo che non per l'utilità che da esso deriva alla comunità o a chi la possiede) e *la serenità e tranquillità filosofica;* e dimostra come perfino una virtù utile nel più alto grado come la benevolenza sia, in gran parte, pregiata per il fatto che essa torna immediatamente piacevole alla persona stessa che la esercita).

75. — Già si è dimostrato come il valore proprio della benevolenza derivi, in gran parte, dalla sua utilità e dalla sua tendenza a promuovere il benessere dell'umanità; e non c'è dubbio che questa tendenza costituisca la sorgente di una parte *considerevole* della stima che viene tanto universalmente tributata a questa virtù. Ma bisogna anche riconoscere che la stessa dolcezza e tenerezza caratteristiche di questo sentimento, le sue manifestazioni appassionate, le sue delicate attenzioni, insomma, tutto quanto scaturisce dalla confidenza e dalla considerazione reciproca e forma il caldo legame dell'amore e dell'amicizia, bisogna riconoscere, dicevo, che questi sentimenti, essendo di per sè stessi piacevoli, si comunicano necessariamente a chiunque li osservi, su-

scitando in lui il medesimo senso di tenerezza appassionata (1). Ogni volta che apprendiamo un caldo sentimento di questo genere i nostri occhi si riempiono naturalmente di lacrime; il nostro petto si solleva, il nostro cuore palpita ed ogni tenero principio umanitario della nostra natura si commuove procurandoci la gioia più pura e la più limpida soddisfazione.

Quando i poeti ci fanno la descrizione dei Campi Elisi (2) i cui beati abitanti non hanno alcun bisogno dell'assistenza reciproca, ce li rappresentano tuttavia in una relazione di amore e di amicizia costante e rasserenano la nostra immaginazione con le piacevoli rappresentazioni di queste passioni tenere e dolci. Per la

---

(1) Osservazione acuta ed interessantissima, poichè mostra come la dottrina dello H. non sia puramente utilitaria: la simpatia manifestata in questa specie di biasimo è pensata, infatti, dall'A. come una simpatia con il sentimento benevolo dell'agente piuttosto che con il piacere immediato arrecato a chi è oggetto della benevolenza. Se lo H. avesse svolto più ampiamente questo concetto sarebbe giunto, forse, alla concezione che sarà, poco più tardi, avanzata dallo SMITH: e cioè che il sentimento di simpatia che sta alla base del sentimento morale sia una particolare risonanza affettiva che lo spettatore prova non per le conseguenze piacevoli dell'azione, ma piuttosto per l'impulso dell'agente. E questo gli avrebbe permesso di risolvere la difficoltà da lui stesso avvertita ma non superata (V. retro § 40, pag. 43, nota 2) e di spiegare per quale ragione il giudizio morale possa riferirsi solamente a degli esseri pensanti (V. *Introduz.*, parte III, B, 7, pagg. XLIV-XLV).

(2) I Campi Elisi erano un luogo sotterraneo di piacevole soggiorno, di perfetta felicità, di gioia purissima ed assoluta e di eterna primavera: luogo rallegrato da boschetti odorosi e da praterie smaltate di fiori in cui, secondo le credenze dei pagani, andavano dopo morte le anime dei giusti; il placido corso del fiume Lete lo separava dal Tartaro, luogo di castigo e di eterni tormenti in cui erano invece gettate le anime dei peccatori.

medesima ragione, come già abbiamo osservato (1), ci riesce piacevole l'idea della tenera tranquillità di una Arcadia pastorale (2).

Chi mai vorrebbe vivere in mezzo ad alterchi continui, a brontolii ed a reciproci rimproveri? (3). La rozzezza e l'asprezza di queste emozioni ci disturba e ci spiace; per un sentimento simpatetico di contagio noi pure proviamo gli stessi spiacevoli sentimenti e non possiamo rimanere spettatori indifferenti anche se siamo ben sicuri che nessuna dannosa conseguenza potrà mai derivare da queste colleriche passioni.

76. — A riprova evidente che non tutto il valore della benevolenza deriva dalla sua utilità si può osservare che noi diciamo, a guisa di indulgente rimprovero, che una persona è *troppo buona* quando essa eccede nel suo dovere verso la comunità. Allo stesso modo si dice che un uomo è *troppo ardito, troppo intrepido,*

---

(1) Sezione V, parte II. (*Nota dell'A.*). Citazione relativa ai poeti pastorali, che si trova nel Paragrafo 58, omesso.

(2) L'Arcadia era una regione dell'antica Grecia nel centro del Peloponneso, corrispondente presso a poco all'Arcadia di oggi: regione montuosa di pastori e di poeti. Secondo la mitologia, essa prese nome da Arcante figlio di Giove e della ninfa Calisto. Era il luogo dove fioriva soprattutto la poesia lirica e pastorale, dove Pan, il Dio della Natura adorato particolarmente dai pastori, era onorato più che altrove. È noto come nel secolo XVIII si intitolasse a questo nome l'Accademia poetica sorta a Roma nel 1690 con l'intento di opporre ai bagliori del secentismo una poesia pastorale e idilliaca, fatta di semplicità e di naturalezza.

(3) Si riflette in questa osservazione il carattere gioviale e pacifico dello Hume, il suo temperamento dolce e socievole che lo rendeva particolarmente avverso ad una vita di dissidî e di alterchi di cui egli sentiva tutto l'orrore e tutta l'asprezza. (V. *Introduz.*, parte I, pag. VI).

troppo insensibile ai colpi della fortuna; rimproveri che veramente contengono, in fondo, un sentimento di approvazione maggiore di molti elogi. In quanto siamo generalmente abituati a misurare il merito o il demerito di un dato carattere essenzialmente in ragione delle sue tendenze utili o dannose, non possiamo fare a meno di ricorrere ad una qualche espressione di biasimo ogni volta che scorgiamo un sentimento spinto ad un grado tale da diventare nocivo; ma può avvenire, nello stesso tempo, che la sua elevata nobiltà o la sua seducente dolcezza conquisti il nostro cuore al punto da aumentare la nostra benevolenza ed il nostro interesse per quella data persona.

(Lo H. porta altri esempî di difetti simpatici, ossia di doti buone in sè stesse, ma così esagerate da diventare dannose o alla persona stessa che le possiede o ad altri).

77. — (In ragione di questo danno che esse arrecano, esse vengono biasimate; ma in quanto procurano, a chiunque la veda, un senso immediato di piacere, il biasimo si accompagna sempre ad un sentimento di indulgenza che implica un certo grado di approvazione e di simpatia).

78. — (Si ha in tutti questi esempî una notevole riprova della tesi dello H. che il sentimento morale derivi essenzialmente dalla capacità di partecipare simpateticamente ai sentimenti di un altro individuo: in essi infatti nessuna considerazione di utilità o di benefiche conseguenze ulteriori che possano realizzarsi in un avvenire più o meno lontano sta alla base del nostro sentimento di approvazione il quale resta, però, in tutto e

per tutto identico alla valutazione morale fondata sulla considerazione dell'utilità sociale, sia pubblica che privata).

SEZIONE VIII.

Delle qualità immediatamente piacevoli agli altri.

79-83. — (Le regole dell'educazione e delle buone maniere costituiscono, secondo lo H., una specie di moralità in tono minore la quale mira — come la giustizia per i rapporti sociali — a tutelare le relazioni mondane tra gli uomini. Ora queste regole sono universal mente apprezzate ed approvate indipendentemente da ogni considerazione di utilità, per il senso immediato di piacere che le attenzioni ed i riguardi usati generalmente da una persona bene educata procurano a chi ne è l'oggetto.

In questa categoria di qualità, approvate in quanto sono immediatamente piacevoli agli altri, lo H. fa rientrare, oltre le regole del galateo, anche il *brio*, l'*eloquenza*, la *genialità*, il *buon senso*: tutte virtù di cui la rarità aumenta il valore. Per la stessa ragione è disprezzata quella loquacità troppo saccente che pretende di accaparrare per sè tutta la conversazione togliendo vivacità al dialogo, mentre è altamente apprezzata la *modestia*, ossia il timore di importunare e di offendere, la quale proviene da una debita considerazione degli altri e che è, quindi, per essi immediatamente piace vole perchè lusinga la loro vanità. Questa virtù è apprezzata specialmente nei giovani ed anche se è eccessiva è sempre più lodevole che non l'eccesso opposto della arroganza e della impudenza verso le quali gli

uomini sono sempre più inclini, per la loro comune tendenza a sopravalutare sè stessi. Questa inclinazione alla modestia non implica, però, una svalutazione di sè: chè anzi ad essa deve sempre corrispondere un nobile orgoglio ed una fiducia in sè stessi, che si manifesterà, però, soltanto quando il nostro io sarà offeso od oppresso).

84. — Ma accanto a tutte queste qualità *piacevoli* delle cui attrattive possiamo in qualche maniera renderci conto spiegandone la causa, c'è poi un qualche cosa di misterioso e di inesplicabile la cui vista genera un senso di soddisfazione immediata senza che si riesca a spiegare come o perchè o per quale ragione. C'è un modo di fare, una grazia, una disinvoltura, una gentilezza, un *certo non so che* che alcune persone posseggono più delle altre e che, pur essendo qualche cosa di assolutamente diverso dalla bellezza e dall'avvenenza esteriore, avvince però il nostro animo quasi con altrettanta rapidità e potenza. E sebbene di questo *fascino* si parli specialmente a proposito della passione sessuale — nel qual caso la magica ragione recondita può essere facilmente spiegata — tuttavia è certo che esso esercita una prevalente influenza su tutti i nostri apprezzamenti dei caratteri e costituisce una parte non trascurabile del Valore Personale (1).

È questo, perciò, un campo in cui dobbiamo affidarci intieramente alla cieca ma sicura testimonianza del gusto e del sentimento e che dobbiamo considerare

(1) Concetto quanto mai incerto ed elastico in cui lo H. fa rientrare anche qualità non propriamente morali. (V. *Introduz.*, parte III, B, 4, pag. XXXIV).

come una parte dell'etica in cui la natura si diverte ad umiliare l'orgoglio della filosofia dandole la precisa sensazione della ristrettezza dei suoi domini e della limitatezza delle sue conquiste.

Noi apprezziamo una data persona in ragione del suo spirito, della sua educazione, della sua modestia, del suo decoro o di ogni altra qualità piacevole da lei posseduta, per quanto questo individuo non appartenga alla cerchia dei nostri conoscenti, nè ci abbia mai procurato alcun benefizio in grazia di queste sue qualità; ma l'idea che noi ci formiamo degli effetti che esse producono in coloro che lo avvicinano ha, sulla nostra immaginazione, un piacevole influsso e basta a suscitare in noi un sentimento di approvazione. Questo principio sta, quindi, alla base di qualsiasi giudizio che noi formuliamo intorno ai costumi ed ai caratteri umani.

SEZIONE IX.

Conclusione.

PARTE I.

85. — Potrebbe, ben a ragione, sembrare assai strano che in una età così avanzata ci sia ancora qualcuno che trovi necessario dimostrare con elaborati ragionamenti come il Valore Personale si esaurisca intieramente nel possesso di doti spirituali *utili* o *piacevoli* alla *persona stessa che le possiede* od alle *altre persone*. Avremmo, piuttosto, dovuto aspettarci che questo principio riuscisse evidente anche ai primi rozzi ed inesperti indagatori dei fatti morali e fosse accolto per la sua stessa evi-

denza, senza bisogno di ragionamenti o di discussioni. Tutto ciò che possiede un qualche valore di qualsiasi genere viene così spontaneamente classificato nella categoria dell'*utile* o del *piacevole* — l'« *utile* » o il « *dulce* » (1) — che non è facile capire per quale ragione noi dovremmo protrarre le nostre ricerche e considerare tale questione come oggetto di sottili investigazioni ed indagini. E poichè ogni cosa utile o piacevole deve essere tale nei riguardi o della *persona stessa* che la possiede o degli *altri individui*, la descrizione o il quadro completo del valore morale sembra delinearsi in maniera così naturale come un'ombra proiettata dal sole o un'immagine riflessa nell'acqua. Se il terreno su cui l'ombra si proietta non è nè rotto nè ineguale, se la superficie che riflette l'immagine non è nè mossa nè agitata, la figura esatta si presenta immediatamente, senza bisogno di nessuna arte e di nessuno sforzo di attenzione. Sembra, quindi, ragionevole supporre che i sistemi e le ipotesi abbiano intieramente pervertito il nostro intendimento naturale, se una teoria così semplice ed evidente è potuta sfuggire per tanto tempo ai più diligenti esami.

86. — Lo H. mostra con esempî come, effettivamente, nella vita comune, ogni argomento di approvazione e di lode di una forma di condotta o di un carattere umano si riduca *esclusivamente* a queste quattro ragioni fondamentali:

1° utilità verso gli altri;

2° utilità verso la persona stessa che le possiede (Sez. VI);

---

(1) Lo H. ricorre qui ai due termini latini ricordando, forse, la nota sentenza di Orazio: « *qui miscuit utile dulci* ».

3° piacere immediato procurato agli altri (Sezione VIII);

4° piacere immediato per il possessore (Sez. VII).

87. — E poichè nella vita quotidiana si riconosce che ogni qualità utile o piacevole a noi stessi od agli altri forma parte integrante del Valore Personale, così nessun altro criterio potrà mai essere accettato finchè gli uomini giudicheranno le cose con la loro ragione naturale e libera di pregiudizî, senza lasciarsi ingannare dagli argomenti illusorî della superstizione e della falsa religione. Per quale ragione gli uomini di buon senso hanno sempre ed ovunque rinnegato il celibato, il digiuno, la penitenza, la mortificazione, l'annientamento della propria personalità, l'umiltà, il silenzio, la solitudine, insomma tutta la serie delle *virtù monastiche* (1), se non perchè esse non servono assolutamente a nulla:

---

(1) Quando, sotto COSTANTINO, la Chiesa entrò in stabile rapporto con l'organismo politico della società civile, la tendenza comune dei suoi membri più ardenti ad affermare il distacco ascetico dalla vita naturale dell'uomo prese una direzione nuova e le virtù più caratteristiche dell'ideale cristiano non furono più prescritte a tutti i fedeli come via esclusiva di salvezza ma, perdendo molto del loro rigore, si trasformarono in consigli di perfezione evangelica che gli individui erano liberi di seguire o no e che furono proposti come modelli ideali soltanto alle anime elette capaci di distaccarsi intieramente dalla vita terrena e di uniformarsi in tutto alla disciplina morale fondata dal Cristianesimo. Così sorse un divario tra le comuni virtù del cristiano e quelle del monaco e si formò la *morale monastica* i cui tratti caratteristici furono il distacco dal mondo e la mortificazione della carne, l'obbedienza, la pazienza, la castità e l'umiltà; virtù che furono severamente praticate specialmente dal monachesimo orientale, il quale cercava di spogliare i suoi adepti dai desideri carnali e dalle cure mondane con la più rigida segregazione e con le più severe, e spesso più stravaganti, mortificazioni.

nè ad aumentare la fortuna di una persona nel mondo, nè a farla degna di maggior considerazione nella vita sociale, nè a rendere la sua compagnia più piacevole in società, nè ad aumentare la sua capacità di intima gioia? Al contrario, noi vediamo che esse ostacolano il raggiungimento di tutti questi fini desiderabili: abbrutiscono l'intelligenza e induriscono il cuore, isteriliscono la fantasia e inaspriscono il carattere; abbiamo, perciò, ragione di elencarle nella colonna opposta a quella delle virtù e di catalogarle tra i vizi poichè nessuna superstizione, per forte che sia, potrà mai pervertire intieramente negli uomini che non si isolano dalla società questi affetti naturali. Un fanatico triste e pazzoide potrà, dopo morte, avere un posto nel calendario; ma difficilmente sarà ammesso, da vivo, nell'intimità e nella compagnia degli altri uomini, se non di quelli che sono tristi e pazzi come lui.

88. — Un vantaggio della nostra trattazione sembra esser appunto questo di non addentrarci in quella disputa tanto comune sul *grado* proprio della benevolenza e dell'egoismo, sulla loro rispettiva prevalenza nella natura umana (1); disputa che sembra fatta apposta per non avere alcuna soluzione, sia perchè gli uomini quando hanno preso un partito non si lasciano troppo facilmente convincere, sia perchè i fatti che possono essere citati da ciascuna delle parti sono così dispersi, così incerti e suscettibili di tante diverse interpreta-

(1) Da quando lo SHAFTESBURY pose i sentimenti d'altruismo o di benevolenza come altrettanto naturali all'uomo quanto quelli egoistici e fece consistere il fondamento psicologico della moralità in una armonia tra queste due tendenze, numerose furono tra i pensatori morali inglesi le dispute relative al rapporto esistente tra questi due principî fondamentali della natura umana.

zioni che difficilmente si possono confrontare accuratamente e trarre da loro una qualche inferenza o conclusione determinata. Del resto, per il fine che ci siamo attualmente proposti, basta riconoscere che c'è nel nostro animo un qualche, sia pur lieve, sentimento di benevolenza ed una qualche scintilla di amicizia verso gli altri uomini; che c'è una qualche particella di colomba impastata nella nostra natura insieme agli elementi del lupo (1) e del serpente: tutte cose che, evidentemente, non possono essere messe in dubbio senza incorrere nella maggiore assurdità. Supponiamo pure che questi generosi sentimenti siano sempre tanto deboli da non esser capaci di muovere neppure una mano o un dito del nostro corpo; essi dovranno, tuttavia, indirizzare le determinazioni del nostro animo e, a parità di ogni altra condizione, non potranno non produrre una, sia pur fredda, preferenza per ciò che è utile e vantaggioso al genere umano di fronte a ciò che gli è dannoso e nocivo.

Sorge, perciò, istantaneamente una *distinzione morale*, un sentimento generale di approvazione o di biasimo, una attrazione, sia pur debole, verso gli oggetti del primo sentimento ed una corrispondente avversione verso quelli del secondo. Nè quei filosofi i quali sostengono con tanta sicurezza il predominio dell'egoismo nella specie umana, potranno in alcun modo scandalizzarsi nel sentir parlare di questi deboli sentimenti di virtù impressi nella nostra natura; chè anzi si vede come essi siano pronti ad accettare questa opinione al

---

(1) È evidente qui l'allusione allo Hobbes il quale ricorse appunto al motto — *Homo homini lupus* — per indicare la condizione degli uomini in quello *stato naturale* che è la conseguenza dell'egoismo essenziale della natura umana.

pari dell'altra (1); ed a sostenere, forse più per ironia che per corruzione, ambedue queste opinioni: opinioni che sono, in realtà, collegate tra loro da un rapporto intimo e quasi indissolubile.

89. — Abbiamo escluso da questa nostra trattazione intorno all'origine delle distinzioni morali l'avarizia, l'ambizione, la vanità, e tutte quelle passioni che comunemente, per quanto impropriamente, vanno sotto il nome di *egoistiche*, non perchè esse siano troppo deboli, bensì perchè la loro natura non sembra la più adatta a questo scopo.

La nozione della moralità, infatti, implica un certo sentimento comune a tutto il genere umano il quale raccomandi il medesimo oggetto alla approvazione generale e faccia sì che tutti gli uomini, o la maggior parte di essi, si accordino nei suoi riguardi in una medesima opinione e in una identica decisione. Essa implica, inoltre, un sentimento così universale e comprensivo da abbracciare in sè stesso tutto il genere umano, di modo che le azioni e la condotta anche delle persone più lontane da noi possano essere oggetto di approvazione o di biasimo a seconda che si accordino o non con quella norma del giusto che è stata fissata (2).

---

(1) Nonostante il loro concetto della natura essenzialmente egoistica dell'uomo e ad onta del loro nominalismo morale, sia lo Hobbes che il Locke sostenevano, infatti, che le norme morali — ossia quelle norme aventi come fine il bene degli altri individui o della società in generale — sono leggi di natura eterne ed immutabili. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. xv).

(2) Sono questi effettivamente i due elementi caratteristici del sentimento morale ai quali lo H. aveva già accennato nella Sez. V, parte II, § 54: *l'esigenza della universalità* di cui l'A. mostra di avere netta coscienza (V. a. § 90) e la *generale comprensività*. (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. xxxvii).

Ora, queste due circostanze essenziali sono proprie solamente del sentimento di umanità sul quale abbiamo insistito. Le altre passioni producono in ogni cuore molti forti sentimenti di desiderio e di avversione, di affezione e di odio; ma questi non sono mai nè così universali nè così comprensivi da poter servire di fondamento a qualche sistema generale o a qualche teoria ben definita di approvazione o di biasimo.

90. — Quando un uomo dice di un altro che esso è suo *nemico*, suo *rivale*, suo *antagonista*, suo *avversario*, tutti comprendono come parli il linguaggio dell'egoismo ed esprima sentimenti personali e scaturiti dalle circostanze o dalle situazioni particolari in cui egli si trova. Ma quando invece egli qualifica qualcuno come *vizioso*, *spregevole* o *depravato*, allora egli parla un linguaggio tutto diverso ed esprime sentimenti *nei quali si aspetta che tutti quelli che lo ascoltano debbano trovarsi d'accordo con lui*. In questo caso, perciò, è necessario che egli si allontani dalla sua situazione particolare e personale e che si ponga da un punto di vista che egli ha in comune con gli altri; è necessario che egli ecciti un qualche principio universale della natura umana e tocchi una corda che abbia la sua risonanza in tutto il vasto concerto dell'umanità. Ora, se egli intende dire che quell'uomo possiede certe qualità che hanno una tendenza dannosa per la società, egli avrà trovato questo punto di vista comune a tutti, toccando quel principio di umanità nel quale tutti gli uomini, più o meno, si accordano. Finchè, infatti, il cuore umano sarà composto di quegli stessi elementi che lo formano ora, non potrà mai restare assolutamente indifferente al bene generale e non potrà non essere, in qualche misura,

commosso dalle tendenze proprie dei caratteri e dei costumi. E per quanto, generalmente, questo sentimento umanitario non possa essere considerato così forte come la vanità o l'ambizione, tuttavia, per il solo fatto di essere comune a tutti quanti gli uomini, *esso soltanto* potrà costituire il fondamento della moralità e di un qualsiasi sistema generale di biasimo o di lode.

L'ambizione di un uomo non è l'ambizione di un altro uomo, nè lo stesso avvenimento o lo stesso oggetto potranno soddisfarle entrambi; ma il sentimento umanitario di un uomo è identico a quello di ogni altro e lo stesso oggetto è capace di eccitare in tutte le creature umane questo medesimo affetto.

91. — Ma non solamente i sentimenti che scaturiscono dal senso di umanità sono identici in tutti gli uomini e generano in ciascuno di essi il medesimo senso di approvazione o di biasimo; bensì essi abbracciano anche tutte quante le creature umane e non c'è nessuno la cui condotta o il cui carattere non possa essere, per questo rispetto, oggetto di biasimo o di approvazione da parte di ciascun altro individuo. Invece quelle altre passioni comunemente dette egoistiche, da un lato producono sentimenti diversi nei diversi individui a seconda della loro particolare situazione; e, dall'altro, riguardano la maggior parte del genere umano con la massima e più assoluta indifferenza. Così, chiunque abbia un alto concetto ed una grande considerazione per me lusinga la mia vanità, chiunque mi dimostra disprezzo mi mortifica e mi spiace; ma poichè il mio nome è conosciuto soltanto da una piccola parte del genere umano, pochi sono coloro che rientrano nella sfera di questa passione ed eccitano, per causa sua, il mio affetto o la mia avver-

sione. Ma se voi mi ponete dinanzi una condotta tirannica, insolente o barbara, in qualsiasi parte del mondo o in qualsiasi epoca essa si manifesti, subito io volgerò il mio sguardo alle pericolose tendenze proprie di tale condotta e proverò per essa un sentimento di ripugnanza e di disgusto. Nessun individuo può essere così lontano da me che il suo carattere mi sia, per questo rispetto, totalmente indifferente. Quello che giova alla società o alla persona stessa che lo possiede non può non avere, in ogni caso, la preferenza; e non c'è qualità o condotta propria di una creatura umana che non possa essere classificata, per questo rispetto, sotto la categoria del biasimo o della approvazione generale.

Che altro, dunque, si pretende ancora per poter distinguere i sentimenti che dipendono dal senso di umanità da quelli che sono connessi con qualche altra passione e per comprendere come i primi stiano alla base della moralità ed i secondi no? Qualsiasi forma di condotta che riscuota la mia approvazione commuovendo in me il senso di umanità, si impone anche alla approvazione di tutti gli uomini commuovendo in tutti lo stesso principio; ma ciò che soddisfa la mia avarizia o la mia ambizione eccita queste passioni soltanto in me e non tocca affatto l'ambizione o l'avarizia degli altri. Per quanto lontana sia da me una data persona non c'è nella sua condotta nessuna circostanza che, avendo una tendenza benefica, non ecciti piacevolmente il mio senso di umanità; ma ogni uomo quando sia tanto lontano da non poter nè ostacolare nè giovare in nessuna maniera alla mia avarizia o alla mia ambizione resta assolutamente indifferente a queste mie passioni.

Poichè, dunque, la differenza tra queste due specie di sentimenti è tanto grande ed evidente, il linguaggio

non può non modellarsi istantaneamente sopra di lei e foggiare tutta una serie di parole capaci di esprimere questi sentimenti universali di biasimo o di approvazione che scaturiscono dal senso di umanità o dalla considerazione dell'utilità generale e del suo contrario. Allora la Virtù ed il Vizio vengono riconosciuti come distinzioni specifiche, la moralità si rivela come un dominio a sè, si formano certe idee generali della condotta e del comportamento umano e ci si aspettano dagli uomini determinate decisioni in determinate circostanze. Una data azione viene definita come conforme alle nostre regole astratte di condotta e un'altra no (1); e spesso, con questi principî universali, si controllano e si limitano i sentimenti particolari dell'egoismo (2).

---

(1) Lo H. accenna qui alla funzione eminentemente logica del linguaggio il quale dà forma fissa alle nostre idee ed ai nostri concetti e che costituisce perciò, in un certo senso, la condizione essenziale per il loro determinarsi. Nel campo morale il linguaggio sembra così costituire, secondo lo H., la condizione essenziale per la formazione di quelle norme generali ed astratte in base alle quali si può giudicare della moralità od immoralità di una data azione. (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXIX).

(2) La ragione e l'esperienza mostrano in modo evidente come un selvaggio rozzo e non educato regoli le proprie passioni essenzialmente secondo le idee dell'utile e del danno personale ed abbia idee assai vaghe di certe norme astratte o di un sistema generale di condotta. Egli odia cordialmente chi gli sta contro in battaglia non soltanto nel momento stesso, il che è quasi inevitabile, ma per sempre nell'avvenire e non è soddisfatto che dalla vendetta e dalla punizione più spinta. Ma noi, che siamo abituati alla società civile e ad una riflessione più vasta, considerando come quest'uomo serva il proprio paese ed il proprio popolo e pensando che ogni altro uomo nelle medesime condizioni si comporterebbe nella stessa maniera, che noi stessi, in circostanze simili, facciamo lo stesso e che, in generale, la società umana si regge con queste massime,

92. — I casi di tumulti popolari, di sedizioni, di fazioni, di pànico, insomma di tutte quelle passioni che sono comuni ad una moltitudine, mostrano quale potente efficacia abbia l'associazione umana nell'eccitare e nel sostenere una qualche emozione; poichè si vede come, in causa sua, i più indomabili disordini sorgano dalle occasioni più piccole e più insignificanti (1). Solone (2) non fu, forse, tanto crudele quanto ingiusto, come legislatore, quando punì coloro che nelle guerre civili si mantenevano neutrali; ed io credo che pochi in simili casi incorrerebbero nella pena dovuta, se la commozione

---

riusciamo, grazie a questi ragionamenti, a correggere in certo modo, elevandole, le nostre passioni più rozze e più ristrette. E sebbene la maggior parte delle nostre amicizie ed inimicizie si regolino ancora sulla considerazione di beneficî e di torti tutti personali, tuttavia noi facciamo almeno omaggio alle regole generali che siamo abituati a rispettare, quando svisiamo la condotta del nostro avversario incolpandolo di malizia e di ingiustizia a fine di dare libero corso a quelle passioni che sorgono in realtà dall'egoismo e dall'interesse personale. Pretesti simili non mancano mai quando il cuore sia pieno di stizza; per quanto essi possano essere spesso assai frivoli: come quelli ai quali ricorse Orazio quando, avendo corso il pericolo di venire schiacciato da un albero, affettò di accusare di omicidio chi l'aveva piantato (« *Odi* », L. II, Ode XIII « *Ille et nefasto te posuit die* »). — (*Nota dell'A.*). (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXIX).

(1) Notevole è questo accenno dello H. alla psicologia della folla che costituirà oggetto di studî specialmente nel secolo XIX e di cui egli vede fin d'ora l'importanza per la formazione dei sentimenti morali. (V. *Introduz.*, parte III, B, 7, pag. XLIII).

(2) Solone (639-559 a. C.) fu uno dei sette savî della Grecia e, eletto arconte nel 594 a. C. quando Atene era dilaniata dalle lotte tra i varî partiti, rimase celebre per la sua legislazione che cercò di ripristinare la pace e l'ordine, di temperare le misere condizioni del popolo ed affrettò la disgregazione dell'antica società gentilizia dando il predominio alla nuova aristocrazia del censo su quella dei proprietari fondiarî.

e le manifestazioni tumultuose costituissero una ragione sufficiente per assolverli. Non c'è egoismo, nè c'è, si può dire, serenità filosofica che abbiano in questi casi la forza sufficiente per infondere una freddezza ed una indifferenza assoluta e chi non si accende alla fiamma comune è certamente o più o meno di un uomo. Che c'è dunque di strano se, nella vita pratica, i sentimenti morali si rivelano forniti di tanta efficacia, pur scaturendo da principî che, a tutta prima, possono sembrare assai deboli e leggeri? Ma bisogna riflettere che questi principî sono sociali ed universali: essi formano, in certo qual modo, il *partito* della intiera società umana contro il vizio ed il disordine suoi comuni nemici. E poichè l'interessamento benevolo verso i proprî simili è, in misura maggiore o minore, proprio di tutti quanti gli uomini ed è in tutti identico, così esso ricorre assai frequentemente nei discorsi, è incoraggiato amorevolmente dalla società e nelle conversazioni e appunto per ciò il biasimo e la lode che ne derivano vengono scossi da quel letargo in cui probabilmente si adagerebbero in un essere solitario e non educato (1). Le altre passioni per quanto siano, forse, in origine, assai più forti tuttavia — poichè sono egoistiche e personali — restano spesso soggiogate dalla forza di questi principî sociali e generali e cedono loro il dominio del nostro animo.

---

(1) Duplice è dunque, secondo lo H., la condizione essenziale, non per il sorgere, ma per lo svilupparsi nell'individuo dei sentimenti morali: la *vita sociale* che, con l'azione stimolante continua esercitata sul singolo, infonde loro forza ed efficacia (constatazione caratteristica che sembra precedere le discussioni fiorite specialmente nel sec. XIX intorno ai rapporti tra socialità e moralità) e l'*educazione* (V. *Introduz.*, parte III, B, 6, pag. XLII; parte III, B, 7, pag. XLIII).

93. — Un altro impulso fondamentale della nostra natura che aumenta sensibilmente la forza propria dei sentimenti morali è l'amore per la gloria che con tanta incontrastata autorità domina gli animi generosi e forma assai spesso il fine supremo di tutti i loro disegni e di tutte le loro imprese (1). La nostra continua e appassionata aspirazione verso un carattere nobile, verso un nome onorato, verso una buona reputazione nel mondo, ci spinge spesso a passare in rassegna il nostro modo di comportarci e la nostra condotta e ad indagare quale impressione essi facciano su coloro che ci avvicinano e che ci osservano. E questa costante abitudine di sorvegliarci come in uno specchio mantiene svegli in noi i sentimenti del giusto e dell'ingiusto e, nelle nature nobili, genera un certo rispetto verso sè stessi, e, insieme, verso gli altri che è il più sicuro guardiano di ogni virtù. Le comodità ed i piaceri materiali perdono a poco a poco ai nostri occhi tutto il loro valore, mentre ogni bellezza interna ed ogni grazia morale viene ricercata con amore e lo spirito si arricchisce di tutte quelle doti che possono adornare o abbellire un essere razionale. In ciò consiste la moralità più perfetta che ci sia dato conoscere; in ciò si manifesta la forza di molti sentimenti di simpatia: lo stesso sentimento morale è essenzialmente un sentimento di questa natura e l'attenzione che noi poniamo ad essere tenuti in considerazione dagli altri sembra derivare esclusivamente dalla preoccupazione di garantire la nostra reputazione davanti a noi stessi; è ap-

---

(1) C'è un certo tono di compiacenza in questa osservazione fatta dallo H. poichè, come egli stesso dice nella sua *Autobiografia*, l'amore per la gloria costituì sempre la sua passione capitale.

punto in vista di questo fine che noi sentiamo il bisogno di appoggiare all'approvazione altrui il nostro vacillante giudizio (1).

94-95. — (Per rimuovere completamente ogni difficoltà l'A. fa seguire una dimostrazione *ad absurdum*: ammettiamo pure che non sia vero che il piacere proveniente dalla considerazione dell'utilità debba essere riportato a sentimenti di umanità e di simpatia e ammettiamo che sia necessario trovare un altro fondamento alla lode universalmente tributata a quegli oggetti, animati o inanimati, che hanno tendenza a promuovere il benessere del genere umano. Anche supponendo ciò dovremo pur sempre riconoscere che quelle doti spirituali che sono *utili* e *piacevoli* alla *persona stessa* che le possiede od alle *altre persone* comunicano a chiunque osservi un piacere immediato che suscita la sua stima e la sua approvazione. E poichè in queste quattro specie di qualità si esaurisce interamente ciò che si chiama Valore Personale, bisogna riconoscere che una tale risonanza simpatetica immediata costituisce il fondamento essenziale del valore morale).

---

(1) In armonia con l'innovazione da lui introdotta, cioè che la valutazione morale si manifesti originariamente nello spettatore e solo in seguito e per riflesso nell'agente, lo H. dà, naturalmente, un'importanza capitale all'efficacia esercitata dall'opinione pubblica e dalla approvazione altrui sul nostro sentimento morale. (È degno di nota che questo fatto, come l'altro già notato al § 92, pag. 93, nota 1) sarà portato quale principale argomento da coloro che, nel corso del sec. XIX, sostennero la derivazione della moralità dalla socialità. (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXV e parte III, B, 7, pag. XLIII).

PARTE II.

96. — Spiegata, così, l'*approvazione* morale largita al merito e alla virtù, non rimane che da considerare brevemente l'*obbligo* e l'interesse che ci spinge a seguirla (1) e vedere se la pratica di qualsiasi dovere morale non costituisca il maggior tornaconto anche dal punto di vista del proprio benessere e della propria felicità personale. Se, ricorrendo alla teoria precedente, noi riusciremo a rendere ciò evidente e certo, potremo avere la soddisfazione di pensare che siamo riusciti a stabilire dei principî i quali non solamente (è lecito sperarlo) aiuteranno la speculazione e la ri-

---

(1) Il problema dell'*obbligo alla virtù* — quale sia cioè l'impulso che ci spinge a seguirla — fu posto per la prima volta dallo SHAFTESBURY e presuppone una scissione fra i due principî regolatori della natura umana: la ragione universale o coscienza morale, da un lato, avente per fine la virtù e la ragione personale o amore di sè, dall'altro, avente come fine la felicità dell'individuo; dualismo che, sorto appunto con lo Shaftesbury, è caratteristico del pensiero etico dell'Inghilterra moderna di fronte a quello della antica Grecia. Di qui la necessità di dimostrare quale sia il motivo che spinge l'individuo a seguire la voce della coscienza, spesso a scapito del suo piacere immediato. Tutti i pensatori che si occuparono di questo problema cercarono di superare tale difficoltà ponendo una coincidenza finale tra la pratica della virtù e la vera felicità dell'individuo; ma dallo Shaftesbury allo Hume questa soluzione andò man mano spogliandosi degli elementi più strettamente egoistici per fare sempre più largo posto al disinteresse assoluto di quell'impulso imperativo che spinge alle azioni virtuose.

Così mentre lo SHAFTESBURY, nonostante le sue solenni affermazioni intorno alla tendenza disinteressata alla virtù, dava una importanza capitale al piacere che ne deriva, tanto da lasciar supporre che questa ricompensa intrinseca costituisse per lui il movente reale dell'atto virtuoso, il BUTLER

cerca, bensì potranno contribuire anche a riformare praticamente la vita umana ed a sospingere gli uomini sulla via della moralità e delle virtù sociali.

(Uniformandosi allo spirito dominante nel Settecento inglese, epoca che ammirava molto la virtù a condizione che fosse priva di quel rigore o di quel fervore che si chiamava allora fanatismo e in armonia con il suo carattere di uomo placido ed amante del quieto vivere, lo H. afferma quì, con un lungo squarcio d'eloquenza, come la conseguenza naturale ed il merito principale del suo sistema etico sia quello di togliere alla virtù quella austerità e quell'inutile rigore che la rendono tanto penosa e di mostrare come essa sia, al contrario, un elemento essenziale per la vera felicità di chi la possiede).

97. — Che le virtù immediatamente *utili* o *piacevoli* alla persona stessa che le possiede sieno desiderabili in vista del suo interesse personale, sarebbe cosa veramente superflua dimostrare (1). E, invero, i moralisti po-

---

dichiarava che la felicità dell'individuo, pur essendo un correlativo indispensabile della virtù, non forma però l'impulso che ci spinge a seguirla, bensì che questo impulso è dato soltanto dalla naturale forza imperativa della coscienza morale; e l'altro discepolo dello Shaftesbury, lo HUTCHESON, pur ammettendo anch'egli una coincidenza finale tra i precetti del senso morale e il nostro ben inteso interesse, dichiarava che la gioia squisita che sempre si accompagna all'esercizio della virtù non solo non costituisce il movente dell'atto, ma è possibile soltanto nelle anime bennate che accompagnano ed assecondano il desiderio tutto disinteressato del bene altrui. (V. *Introduz.*, parte III, A, pagg. XVIII-XIX parte III, B, 6, pag. XL).

(1) Come ben si vede questa affermazione non contraddice affatto alla critica mossa dallo H. contro la tesi che pone l'egoismo a fondamento dell'approvazione morale; poichè

trebbero risparmiarsi tutte quelle fatiche cui spesso si sobbarcano per raccomandare la pratica di questi doveri. Che bisogno c'è, infatti, di accumulare argomenti sopra argomenti per dimostrare che la temperanza è benefica e che gli eccessi del piacere sono nocivi, quando è evidente che questi eccessi sono chiamati così soltanto perchè sono dannosi e che se, per esempio, l'uso delle bevande alcooliche non alterasse la salute e le facoltà fisiche e mentali più di quanto non lo facciano l'uso dell'aria o dell'acqua esso non sarebbe considerato come un vizio nè come degno di biasimo più di quest'ultimo?

Ugualmente superfluo ci sembra dimostrare che le qualità *socievoli* delle buone maniere e del brio, della decenza e della gentilezza, siano più desiderabili delle qualità contrarie. A parte ogni altra considerazione, la sola vanità sarebbe motivo sufficiente perchè noi desiderassimo di possedere tali doti. Nessuno sceglierà volontariamente di essere maleducato e triviale e tutti i nostri difetti in questo campo dipendono o da cattiva educazione o da mancanza di capacità o da un carattere perverso e indomabile. Chi non preferisce che la sua compagnia sia desiderata, apprezzata e ricercata, piuttosto che odiata, spregiata ed evitata? C'è forse bisogno di una profonda riflessione per decidersi? Come non c'è vero divertimento che non si riferisca, in qualche maniera, alla società con altri, così nessuna compagnia può essere piacevole, o addi-

---

qui si dimostra che la virtù corrisponde sempre al vero interesse di chi la pratica ed è un elemento indispensabile della sua felicità personale, là si dimostrava che essa non implica l'interesse particolare di chi l'approva, osservandola negli altri. (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXV).

rittura tollerabile, quando sentiamo che la nostra presenza è sgradita e scorgiamo intorno a noi i sintomi del disgusto o dell'avversione (1).

98. — Ma perchè, allora, ciò che avviene nelle riunioni e nelle comitive particolari non dovrebbe avvenire anche nella società e nell'associazione ben più vasta dell'intiero genere umano? Perchè mettere in dubbio che le virtù dotate di più larga efficacia — come l'umanità, la generosità, la beneficenza — siano desiderabili in vista della propria felicità e del proprio interesse, più di quanto non si dubiti di ciò per le qualità che hanno una sfera più limitata, come la gentilezza e la buona educazione? Forse perchè temiamo che questi sentimenti sociali si oppongano all'interesse personale in misura maggiore ed in maniera più immediata di ogni altra tendenza e che possano quindi essere soddisfatti solamente a prezzo di qualche notevole sacrifizio del nostro onore e del nostro interesse? Se così è, noi conosciamo assai male la natura delle umane passioni e ci lasciamo influenzare più dalle distinzioni verbali che non dalle differenze reali.

E infatti, per quanto grande sia l'opposizione posta comunemente tra i sentimenti e le disposizioni *egoistiche* e quelle *sociali*, essi non sono, in realtà, più opposti di quanto non lo siano l'egoismo e l'ambizione, l'egoismo e la vendetta, l'egoismo e la vanità. Perchè

(1) Sforzandosi di far vedere in modo sommario come ogni specie di dovere coincida sempre con l'interesse reale dell'individuo, lo H. tiene conto non soltanto del piacere o dell'interesse immediato o futuro, ma anche dell'importanza che hanno per la felicità di ognuno sia la stima degli altri, sia il poter riflettere serenamente sulla propria condotta. (V. *Introduz.*, parte III, B, 6, pag. XLI).

gli oggetti perseguiti appaiano, in qualche maniera, desiderabili dal punto di vista egoistico, è necessario che ci sia una qualche inclinazione originaria che serva di base all'egoismo: e nessuna inclinazione è più adatta, a questo scopo, della benevolenza e del sentimento di umanità. I beni di fortuna vengono sempre spesi in vista di questo o di quel godimento: lo stesso avaro che accumula la sua rendita annua e la presta ad alto interesse non fa, in realtà, che spenderla per la soddisfazione della propria avarizia.

E sarebbe assai difficile dimostrare perchè un individuo che compie un'azione generosa debba rimetterci del suo più di quanto non ci rimetta con qualsiasi altra maniera di spendere il proprio denaro: poichè tutto quel che si può raggiungere con il più raffinato egoismo non è che l'appagamento di qualche passione (1).

99. — Ora, poichè una vita vuota di passioni deve essere affatto insipida e noiosa, supponiamo che un individuo abbia piena facoltà di modellare le proprie disposizioni d'animo e di stabilire quale passione o inclinazione egli preferisca a fondamento della propria felicità e del proprio godimento. Egli osserverebbe che

---

(1) Questa acuta osservazione grazie alla quale lo H. giunge a porre la benevolenza disinteressata tra gli elementi indispensabili della felicità personale, era già stata anticipata dal Butler il quale distinguendo l'egoismo — ossia il generale desiderio che ognuno ha della propria felicità — dai particolari affetti e appetiti volti ad altri oggetti che non siano il piacere ma dalla cui soddisfazione il piacere deriva, dichiarò che questi impulsi particolari e distinti costituiscono il fondamento necessario dello stesso egoismo, poichè se non vi fossero siffatti desiderî preesistenti non vi sarebbe nessun piacere per l'egoismo a dirigersi in quel dato senso. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVIII, e parte III, B, 6, pag. XL).

ogni inclinazione, quando sia confortata dal successo, procura una soddisfazione proporzionata alla sua forza ed alla sua intensità; ma, accanto a questo vantaggio comune a tutte le passioni, il sentimento immediato di benevolenza e di amicizia, di umanità e di gentilezza è in sè stesso, al di fuori di ogni soddisfazione dipendente da condizioni puramente accidentali, dolce, lieve, tenero e piacevole. Questi sentimenti virtuosi si accompagnano, inoltre, ad una coscienza e ad un ricordo gradevoli e fanno sì che noi ci sentiamo in pace con noi stessi e con gli altri, nello stesso tempo che ci procurano la piacevole riflessione di aver compiuto il nostro dovere verso la società e verso il genere umano. E mentre tutti gli uomini si mostrano invidiosi del nostro successo in tutto ciò che soddisfa le passioni della avarizia e dell'ambizione, possiamo essere, invece, quasi sicuri della loro buona volontà e dei loro benevoli voti finchè perseveriamo sulla via della virtù e ci prodighiamo per la realizzazione di piani e di propositi generosi. In quale altra passione potremmo noi trovare riuniti tali e tanti vantaggi: un sentimento piacevole, una coscienza tranquilla, una buona reputazione? (1).

---

(1) Già lo SHAFTESBURY, nel dimostrare come la benevolenza disinteressata costituisca un fattore indispensabile della felicità individuale, aveva insistito sopra la ricca messe di soddisfazioni interiori che essa procura sia per le piacevoli emozioni che da questo sentimento derivano, sia per la congratulazione simpatetica degli altri, sia per il piacere che proviene dalla coscienza del loro amore e della loro stima. A queste condizioni lo H. aggiunge, quale condizione fondamentale, l'importanza che ha per la felicità dell'individuo il potere riflettere serenamente alla propria condotta. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVIII; parte III, B, 6, pag. XLI).

Ma si potrebbe osservare che tutti gli uomini sono già di per sè perfettamente convinti di questa verità: se essi vengono meno ai loro doveri verso la società ciò avviene non perchè non desiderino di essere generosi, benevoli ed umanitari; ma perchè non si sentono tali.

100. — Anche trattando il vizio con la massima imparzialità e facendo ad esso tutte le concessioni possibili, bisogna riconoscere che non c'è mai, in nessun caso, la menoma ragione per poterlo preferire alla virtù dal punto di vista del proprio interesse personale; salvo, forse, nel caso della giustizia, in cui spesso, guardando le cose sotto un certo aspetto, può sembrare che l'onestà di un individuo vada a scapito del suo particolare interesse. Così, sebbene ognuno riconosca che senza un qualche rispetto della proprietà nessuna forma di società potrebbe sussistere, tuttavia — dato il modo imperfetto con cui sono amministrati gli affari umani — qualche farabutto avveduto potrebbe pensare, in certi casi particolari, che un atto di infedeltà e di malvagità gli permetterebbe di aumentare la propria fortuna senza arrecare nessun danno considerevole alla vita della società. *Che la onestà sia la miglior politica* può essere una buona regola generale; ma essa va soggetta a parecchie eccezioni e si potrebbe pensare che la maggior saggezza consista nell'osservare la regola e profittare di ogni eccezione.

101. — Devo confessare che, se qualcuno pensasse che fosse necessario rispondere ad un simile ragionamento, io sarei un po' imbarazzato a trovare una risposta

che potesse sembrargli pienamente soddisfacente. Se il suo cuore non si ribella contro tali massime pericolose, se egli non sente alcuna ripugnanza di fronte a questi pensieri bassi e volgari, egli manca veramente di un impulso essenziale verso la virtù e noi possiamo aspettarci che la sua condotta corrisponderà in tutto e per tutto alla sua logica.

Ma in tutte le nature nobili l'antipatia per la malvagità e per la perfidia è troppo forte per poter essere controbilanciata dalla prospettiva di certi profitti e vantaggi pecuniari. La pace interiore, la coscienza della propria onestà, la possibilità di considerare con soddisfazione la propria condotta, sono tutte circostanze assolutamente indispensabili alla felicità le quali saranno apprezzate e coltivate da ogni uomo onesto che ne avverta tutta l'importanza (1).

Un tale individuo ha, inoltre, la soddisfazione di vedere assai spesso come certi furfanti, con tutta la loro pretesa furberia e abilità, si trovino poi traditi dalle loro stesse massime; e mentre si propongono di truffare con moderazione e con segretezza, se si presenta un'occasione tentatrice, la natura è debole ed essi cadono nella rete dalla quale non riescono più a districarsi senza perdere del tutto la buona reputazione e per sempre, in avvenire, il beneficio della fiducia e della confidenza degli uomini.

---

(1) La virtù è, insomma, secondo lo H. un elemento indispensabile della felicità individuale solamente a patto che la coscienza dell'individuo ne avverta tutta la bellezza e tutta la forza di obbligatorietà: cosicchè, in realtà, l'impulso che ci spinge a seguire la virtù è costituito non tanto dal piacere e dal benessere personale che ne sono la naturale conseguenza, quanto da questo suo fascino intrinseco la cui forza è irresistibile e tutta imperativa. (V. *Introduz.*, parte III, B, 6, pagg. XLI-XLII).

Ma anche se essi non fossero mai scoperti e riuscissero sempre con successo, l'uomo onesto, se ha soltanto una vernice di filosofia o è capace anche della più comune osservazione e riflessione, vedrà bene che essi stessi son sempre, in fondo, i più ingannati poichè sacrificano il godimento inestimabile di una buona reputazione, almeno in faccia a sè stessi (1), per acquistare cose prive di ogni valore al pari di ninnoli e trastulli. Occorre così poco per soddisfare i *bisogni* della natura! E come si possono confrontare, anche dal punto di vista dello stesso *piacere*, le soddisfazioni gratuite della conversazione, della compagnia, dello studio ed anche della salute e delle comuni bellezze naturali, ma sopratutto della serena riflessione sopra la propria condotta; come si possono confrontare, ripeto, questi godimenti con i piaceri febbrili e vani della lussuria e della vita sregolata? Invero questi piaceri naturali sono realmente senza prezzo: sia perchè non costa niente l'ottenerli; sia perchè sono superiori ad ogni prezzo per il godimento che danno.

---

(1) Argomento tendenzioso poichè, come ha già osservato lo H., si tratta qui di farabutti la cui coscienza assai elastico e incapace di avvertire il fascino della virtù, non è troppa sensibile alla immoralità delle loro azioni.

APPENDICE I.

Intorno al sentimento morale.

102. — È facile ora, una volta che si accetti l'ipotesi precedente (1), risolvere la questione che ci siamo proposti all'inizio (2) intorno ai fondamenti generali della moralità; e sebbene allora noi avessimo rimandato la risoluzione di tale problema per non venir trascinati in speculazioni complicate poco conformi ad una dissertazione morale (3), possiamo ora riprenderlo ed esaminare fino a qual punto la *ragione* e il *sentimento* entrino in tutte le determinazioni di lode o di biasimo.

Poichè abbiamo supposto che uno tra i principali fondamenti dell'approvazione morale sia costituito dalla utilità propria di una data qualità o di una data azione, è evidente che la *ragione* deve entrare in misura considerevole in tutte le decisioni di questa specie: poichè nessun'altra facoltà può rivelarci le tendenze proprie delle qualità o delle azioni e indicarci le conseguenze benefiche che ne derivanó sia per la società, sia per la

---

(1) Ingegno antidogmatico per eccellenza, lo H. chiama modestamente *ipotesi* la sua dottrina morale che pone il fondamento del valore etico nell'utilità sociale propria di certe qualità e di certe azioni, utilità che suscita immediatamente in chiunque l'osservi un sentimento piacevole di approvazione e di stima. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, e parte III, B, 3).

(2) Sezione 1: « Dei fondamenti generali della moralità » § 2-6). (*Nota dell'A.*).

(3) Questa osservazione si riferisce allo scopo eminentemente pratico che in quel tempo si credeva dovessero avere le dissertazioni morali a differenza di quelle teoretiche.

persona stessa che le possiede o le compie. È questa in molti casi una questione soggetta a grande controversia: possono sorgere dubbî, può presentarsi opposizione d'interessi e spesso noi dobbiamo dare la preferenza a un dato partito in seguito a indagini molto sottili e a delle preponderanze assai lievi di utilità. Questo si osserva specialmente nelle questioni relative alla giustizia; il che, invero, si comprende facilmente se si pensa alla specie di utilità che è propria di questa virtù (1). Se la giustizia fosse, come la benevolenza, utile alla società in ogni suo caso particolare, la questione sarebbe assai più semplice e andrebbe raramente soggetta a grandi discussioni. Ma poichè si danno spesso certi casi particolari di giustizia che nella loro tendenza diretta ed immediata sono dannosi, mentre il vantaggio che ne deriva alla società risulta solamente dal rispetto generale della regola e dal concorrere di varie persone nella medesima condotta giusta, la questione si fa qui più intrigata e più confusa (2). Le varie circostanze sociali, le varie conseguenze che possono derivare da una data linea di condotta, i varî interessi che possono presentarsi, tutti questi elementi sono, in molti casi, assai incerti e devono essere sottoposti a serie discussioni e ad accurate indagini.

La legislazione civile ha, appunto, lo scopo di risolvere le varie questioni relative alla giustizia; e i dibattiti dei giureconsulti, le riflessioni degli uomini politici, i precedenti della storia e delle tradizioni pubbliche tendono tutti allo stesso fine. E spesso, per trovare la determinazione esatta in mezzo a tanta incer-

(1) V. av., Appendice III (§ 124 e segg.). (*Nota dell'A.*).
(2) V. retro, § 16, pag. 22, nota 1.

tezza derivante da utilità oscure ed opposte, sono neces-
sari *ragionamenti* e *giudizî* molto sottili ed accurati.

103. — Ma per quanto la *ragione*, quando sia piena-
mente svolta ed affinata, basti ad istruirci sopra le ten-
denze dannose od utili proprie delle qualità e delle
azioni, pure essa non è sufficiente, da sola, a produrre
un qualche biasimo o approvazione morale. L'utilità,
non è che una tendenza verso un certo fine; e qualora il
fine ci fosse totalmente indifferente, ci sentiremmo
ugualmente indifferenti riguardo ai mezzi. Perchè sia
possibile preferire le tendenze utili a quelle dannose è
necessario che si manifesti un certo *sentimento*; questo
sentimento non potrà essere che un senso di attrazione
per la felicità degli uomini e di ripulsa per la loro sven-
tura: poichè questi, appunto, sono i due diversi fini cui
tendono rispettivamente la virtù ed il vizio.

Ecco, dunque, che mentre la *ragione* ci mostra le
varie tendenze proprie delle singole azioni, il senti-
mento di *umanità* ci spinge a preferire quelle che sono
utili e benefiche.

104. — Questa separazione tra le due facoltà del-
l'intelletto e del sentimento nelle varie determinazioni
morali risulta chiaramente dalla precedente ipotesi. Ma
supponiamo che questa ipotesi sia falsa: bisognerà
allora ricorrere a qualche altra teoria più soddisfacente;
ora io sfido chiunque ad affermare che se ne possa tro-
vare una, fino a che si supponga la ragione unico fonda-
mento delle distinzioni morali. Per provare ciò basterà
riflettere alle cinque seguenti considerazioni:

1) È facile, finchè ci si tiene sulle generali usando
termini indefiniti e ricorrendo a paragoni invece che ad
esempî, che un'ipotesi falsa appaia in qualche modo

vera. *Questo si osserva specialmente in quel genere di filosofia che attribuisce la conoscenza di tutte le distinzioni morali alla sola ragione senza ammettere affatto il concorso del sentimento* (1). Per quanto brillante possa apparire questa ipotesi finchè si resta nel campo delle declamazioni e dei ragionamenti generali, essa non può in nessuna maniera esser resa intelligibile quando si ricorra ad esempî particolari.

Esaminiamo, per esempio, la colpa dell'*ingratitudine* la quale ha luogo ogni volta che noi osserviamo, da una parte, un buon volere espresso e riconosciuto insieme a servigî ed a piaceri resi agli altri; e dall'altra, in cambio, una malevolenza o indifferenza, accompagnata da sgarbi e da noncuranza: se anatomizziamo tutte queste circostanze ed esaminiamo, al lume della sola ragione, in che cosa consista il demerito o il biasimo, non riusciremmo mai ad approdare ad alcun risultato definitivo.

105. — I giudizî della ragione si riferiscono, infatti, o a *dati di fatto* o a *relazioni*. Cerchiamo allora in *primo luogo* in che cosa consista quel dato di fatto che indichiamo qui col termine di *colpa;* individuiamolo; stabiliamo il momento in cui esso sorge; descriviamone la essenza e la natura; spieghiamo attraverso quali sensi o quali facoltà esso si manifesti.

Esso risiede, evidentemente, nell'animo della persona ingrata la quale deve, perciò, avvertirlo ed averne coscienza. Ma in lei non vi è altro che la passione della

---

(1) Già abbiamo veduto come questa opinione fosse stata sostenuta in Inghilterra, nel corso del sec. XVII, dai *Neoplatonisti di Cambridge*, e, al principio del sec. XVIII, da SAMUELE CLARKE. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVI).

malevolenza o l'indifferenza assoluta; e non si può dire che queste siano in sè stesse, sempre ed in ogni circostanza, delle colpe. No; esse sono colpe solamente quando siano dirette verso persone che abbiano precedentemente espresso e manifestato della benevolenza verso di noi.

Possiamo, di conseguenza, dedurne che la colpa della ingratitudine non consiste in un singolo *fatto* particolare, bensì scaturisce da un complesso di circostanze le quali, una volta che si manifestino, eccitano in chi le considera, per la stessa struttura e costituzione particolare del nostro animo, un *sentimento* di biasimo.

106. — Ma voi direte che questo modo di rappresentare la colpa non è esatto. È vero che essa non consiste in un *fatto* particolare la cui realtà possa essere accertata per mezzo della *ragione;* ma risiede però in certe *relazioni morali* che sono scoperte soltanto dalla ragione, nello stesso modo che sono scoperte dalla ragione le verità della geometria o dell'algebra.

Ma che cosa sono, domando io, queste relazioni di cui voi parlate? Nell'esempio considerato io vedo, dapprima, benevolenza ed attenzioni in una persona e, poi, malevolenza e sgarbi in un'altra. Fra questi due termini c'è una *relazione di contrasto*. Forse che la colpa consisterà in questo rapporto? Ma supponiamo che una persona mi amareggi con la sua malevolenza o con i suoi sgarbi e che io la ricambi con l'indifferenza o, addirittura, beneficandola. In queso caso si determina una identica relazione di contrasto; eppure la mia condotta è lodevolissima. Volgiamo e rivolgiamo la questione quanto si vuole, non riusciremo mai a risolvere la moralità in una relazione; ma bisognerà, in ogni caso, ricorrere alle decisioni del sentimento.

Quando si afferma che due più tre sono eguali alla metà di dieci io comprendo perfettamente che cosa significhi questo rapporto di uguaglianza: comprendo, cioè, che se dividiamo il numero dieci in due parti, ciascuna delle quali contenga un numero di unità uguale all'altra, e se paragoniamo una di queste parti alla somma di due più tre, troveremo che esse contengono tante unità quante questo ultimo numero. Ma quando si paragona questa relazione di uguaglianza alla relazione morale, io confesso che non riesco più a comprendervi. Un'azione morale, una colpa come l'ingratitudine, sono oggetti complessi. Forse che la moralità consisterebbe in una relazione tra le loro parti? Ma come? E in quale maniera? Specificate la relazione, siate più precisi e più espliciti nelle vostre affermazioni, e vi sarà allora facile vederne la falsità.

107. — Oppure voi direte che la moralità consiste nel rapporto tra le azioni e la norma del giusto e che le prime si dicono buone o cattive in quanto si accordano o contrastano con questa norma. Ma che cosa è allora questa norma del giusto? In che cosa consiste? In che maniera viene determinata? Per mezzo della ragione — direte voi, — la quale esamina le relazioni morali esistenti tra le singole azioni. Di modo che le relazioni morali sarebbero determinate dal confronto dell'azione con una regola e questa regola sarebbe determinata in base alla considerazione delle relazioni morali esistenti tra le cose. Bel ragionamento è mai questo!

Ma questa è metafisica bella e buona, direte voi; essa è sufficiente e non ci vuole di più per darci il sospetto della falsità della vostra tesi.

Sì, rispondo io, qui c'è certamente della metafisica;

ma essa è tutta dalla parte vostra: di voi che avanzate un'ipotesi assurda la quale non potrà mai essere resa intelligibile nè essere applicata a casi o ad esempî particolari. L'ipotesi che noi avanziamo è chiara: essa sostiene che la moralità è determinata dal sentimento e definisce la virtù come *ogni azione o qualità mentale che procuri a chiunque la osservi un sentimento piacevole di approvazione*, e il vizio come il suo contrario.

In seguito noi passiamo ad esaminare una precisa questione di fatto: e cioè quali azioni particolari abbiano questa efficacia. Consideriamo tutte le circostanze in cui queste azioni si accordano e da tutto ciò cerchiamo di dedurre alcune considerazioni generali intorno a questo sentimento. Se questa voi la chiamate metafisica e ci trovate qualche cosa di astruso, non vi resta che concludere che il vostro animo non è incline alla speculazione morale.

108. — 2) Ogni volta che un uomo prende delle decisioni riguardo alla propria condotta — se, per esempio, in una particolare circostanza, egli faccia meglio ad assistere un fratello o un benefattore — egli deve, per determinare quale sia il dovere e l'obbligo maggiore, esaminare le diverse relazioni e tutte le circostanze e situazioni relative alla persona considerata, proprio come, per determinare la proporzione fra i lati di un triangolo, è necessario esaminare la natura di questa figura ed i rapporti in cui le sue diverse parti si trovano tra loro. Ma, nonostante questa apparente somiglianza, c'è, in fondo, fra questi due casi una differenza essenziale.

Un matematico che ragioni sui circoli o sui triangoli, infatti, considera i varî rapporti dati e noti tra le parti

di queste figure e ne trae nuovi rapporti che dipendono dai primi. Nelle deliberazioni morali, invece, noi dobbiamo conoscere bene in precedenza gli oggetti e tutte le relazioni esistenti tra loro e soltanto in base ad un esame dell'insieme potremo determinare la nostra scelta o la nostra approvazione. Non c'è nessun fatto nuovo da accertare, nessun nuovo rapporto da scoprire. Tutte le circostanze relative a quel dato fatto son supposte presenti alla nostra mente, prima che noi possiamo pronunciare un giudizio di biasimo o di approvazione; chè se qualche circostanza materiale fosse ancora sconosciuta o incerta, dovremmo dapprima impiegare le nostre indagini e le nostre facoltà intellettuali per renderla sicura lasciando in sospeso, per un certo tempo, ogni decisione o sentimento morale. Così, finchè non sappiamo se un tale abbia o no aggredito per il primo, come possiamo stabilire se la persona che l'ha ucciso sia colpevole o innocente? Ma dopo che ogni circostanza ed ogni rapporto è stato posto in luce, l'intelletto non ha più luogo di operare, nè ha più alcun oggetto su cui poter dispiegare la propria attività. L'approvazione o il biasimo che allora ne seguono non possono essere opera della mente, ma del cuore, poichè non si tratta più di una proposizione o di una affermazione teoretica, bensì di una impressione e di un sentimento tutto pratico. Nelle operazioni dell'intelletto da circostanze e da rapporti noti se ne deducono altri nuovi ed ignoti; nelle decisioni morali tutte le circostanze e tutte le relazioni devono essere precedentemente conosciute e, in base all'esame dell'insieme, l'animo prova, poi, un sentimento tutto nuovo di attrazione o di ripulsa, di stima o di disprezzo, di approvazione o di biasimo.

109. — Da ciò la grande differenza esistente tra un *errore di fatto* e un *errore di diritto;* e con ciò si spiega perchè l'uno sia, generalmente, delittuoso e l'altro no. Quando Edipo uccise Lajo (1) egli ignorava i rapporti di parentela esistenti tra loro e, in base a varie circostanze, si era formato senza nessuna colpa e indipendentemente dalla propria volontà un concetto erroneo intorno alle azioni da lui commesse. Ma quando Nerone uccise Agrippina egli conosceva bene in precedenza i rapporti che lo legavano a lei (2) e non ignorava nes-

---

(1) Edipo, re di Tebe, fu figlio di Lajo e di Giocasta: quando egli nacque l'oracolo predisse a Lajo che sarebbe stato ucciso da questo suo figlio il quale avrebbe, poi, sposato la madre. Per impedire questi orrendi delitti Lajo consegnò il bambino ad uno della corte perchè l'uccidesse; ma questi, impietosito, si limitò ad appenderlo ad un albero per i piedi. Un pastore, passando di là, prese con sè il fanciullo e lo portò a Polibo, re di Corinto, che lo allevò come fosse stato suo figlio. Più tardi, poichè l'oracolo predisse anche a Edipo gli stessi misfatti, questi, credendosi figlio di Polibo, partì volontariamente da Corinto; in Focide incontrò Lajo e, venuto a rissa con lui, l'uccise senza sapere di avere avuto a che fare col proprio padre. Di là andò a Tebe dove, per un seguito di circostanze fatali, sposò Giocasta sua madre. Gli Dei, irritati, percossero i Tebani con una peste che cessò soltanto quando, tornato in Tebe il pastore che aveva salvato Edipo e riconosciutolo, gli narrò la storia della sua nascita; sicchè questi, disperato, si cavò gli occhi e si condannò volontariamente all'esilio. È noto come dalla storia delittuosa e tragicamente funesta di Edipo, Sofocle traesse argomento per tre delle sue migliori tragedie: l'*Edipo re*, l'*Edipo a Colono*, l'*Antigone*. Lo H. cita questo esempio come un caso evidente di *errore di fatto*.

(2) Nerone Claudio (37-68 d. C.), figlio di Agrippina e adottato dall'imperatore Claudio cui successe nel 54 d. C., ha lasciato una fama di esecrazione e di orrore. L'inizio del suo regno sembrava presagire un felice avvenire; ma ben

suna delle circostanze di fatto; senonchè gli impulsi della vendetta, della paura e dell'interesse prevalsero nel suo cuore malvagio sopra i sentimenti del dovere e dell'umanità. E allorquando noi esprimiamo contro di lui quell'orrore al quale egli divenne in breve tempo insensibile, ciò avviene non perchè vediamo una qualche relazione da lui ignorata; ma perchè per la rettitudine delle nostre disposizioni siamo capaci di avvertire certi sentimenti contro i quali l'adulazione ed una lunga abitudine dei più atroci delitti l'avevano ben corazzato. In questi sentimenti, dunque, e non nella scoperta di nuove relazioni di qualsiasi genere, consistono essenzialmente le determinazioni morali. Prima di poter formulare delle decisioni di questa specie è necessario conoscere esattamente le minime circostanze nei riguardi dell'oggetto o dell'azione; ma, una volta fatto ciò, non resta da parte nostra che provare un certo sentimento di biasimo o di approvazione in base al quale stabiliamo se l'azione sia colpevole o virtuosa.

110. — *3*). Più evidente ancora diverrà questa nostra dottrina se paragoneremo i valori morali con quelli estetici ai quali, per molti versi, essi tanto assomigliano (1). Ogni valore estetico dipende, infatti, dalla proporzione, dal rapporto e dalla posizione delle sin-

---

presto, temendo che sua madre mettesse al suo posto BRITANNICO, figlio di Claudio, avvelenò questo e fece assassinare Agrippina. Dopo di allora egli non conobbe più freno nelle sue passioni e nella soddisfazione di tutti i suoi capricci.

(1) Abbiamo già veduto come fosse frequente e generale, dallo SHAFTESBURY in poi, l'avvicinamento tra i valori estetici e quelli morali. (V. *Introduz.*, parte III, B, 3, pag. XXVIII).

gole parti; ma sarebbe assurdo dedurre da ciò che la percezione della bellezza, come quella della verità nei teoremi della geometria, consista esclusivamente nella percezione di questi rapporti e dipenda intieramente dalla ragione o dalle facoltà intellettuali. In tutte quante le scienze la nostra mente giunge a scoprire delle relazioni ignote in base ad altre già note; ma in tutte le determinazioni del gusto o della bellezza esteriore le varie relazioni sono, in precedenza, chiare ai nostri occhi e solo in seguito noi passiamo ad avvertire un sentimento di compiacenza o di disgusto, in rapporto alla natura dell'oggetto ed alla struttura dei nostri organi.

Euclide (1) ha esposto esaurientemente le varie qualità del circolo; ma in nessuna proposizione egli ha fatto cenno della sua bellezza. La ragione ne è evidente: la bellezza non costituisce una qualità del circolo; essa non si trova in nessuna parte di quella linea i cui punti sono tutti egualmente distanti dal centro; ma è soltanto l'effetto che questa figura produce sul nostro animo il quale, per la sua costituzione e struttura particolare, è suscettibile di simili sentimenti. Per quanto si esamini il circolo da ogni lato, non è possibile scoprire in esso una simile qualità e nemmeno è possibile rintracciarla, nè per mezzo dei sensi nè per mezzo dei ragionamenti matematici, nelle varie proprietà di questa figura.

---

(1) Euclide, il matematico che professò ad Alessandria d'Egitto sotto Tolomeo Lago (vissuto dal 323 al 283 a. C.), è l'autore dei più antichi elementi di geometria che siano pervenuti fino a noi e che costituirono per molto tempo le sole sorgenti cui i moderni attinsero le loro cognizioni matematiche.

Ascoltiamo il Palladio (1) e il Perrault (2) quando spiegano le varie parti e proporzioni di un pilastro: essi parlano della cornice, del fregio, della base, del cornicione, del fusto, dell'architrave e fanno la descrizione e spiegano la posizione di ciascuna di queste parti; ma se voi domandaste loro la descrizione e la posizione della sua bellezza, essi risponderebbero prontamente che la bellezza non si trova in nessuna delle parti in cui si articola un pilastro, bensì risulta dal suo insieme quando questa figura complessa si presenta ad uno spirito intelligente e capace di tali sensazioni raffinate. Finchè non ci sia qualcuno che la osservi e che abbia una simile struttura spirituale, non c'è altro che una figura di tali particolari dimensioni e proporzioni: la sua eleganza e la sua bellezza provengono esclusivamente dai sentimenti di chi la contempla.

Parimenti, ascoltiamo Cicerone quando dipinge i delitti di un Verre o di un Catilina (3). Bisogna riconoscere che la turpitudine morale risulta, nella stessa

---

(1) Palladio, celebre architetto veneto vissuto dal 1518 al 1580. Vicenza e Venezia sono piene delle sue opere e le campagne circostanti abbondano delle celebri ville da lui costruite.

(2) Perrault Claudio (1613-1688), fu architetto, pittore, musico, ingegnere, medico e fisico; ma restò illustre solamente come architetto per essersi distinto con la costruzione del bel Colonnato del Louvre.

(3) Marco Tullio Cicerone, il principe degli oratori romani (105-43 a. C.), nominato proconsole in Sicilia, fece condannare come concussionario Verre, pretore romano, pronunciando contro di lui la celebre orazione « in Verrem ». In seguito, nominato console, Cicerone sventò la congiura di Catilina (63 a. C.): il che gli fornì l'occasione per quella sua veemente orazione che va, appunto, sotto il nome di « Catilinaria » e gli fruttò il titolo di *padre della patria*.

maniera, dalla contemplazione dell'insieme quando esso si presenta ad un essere i cui organi abbiano quella particolare struttura e formazione. L'oratore ha un bel dipingere, da un lato, la stizza, l'insolenza, la barbarie e, dall'altro, la dolcezza, la sofferenza, l'affanno, l'innocenza; ma se voi non sentite sorgere in voi stessi un sentimento di indignazione o di com passione di fronte a queste complicate circostanze, in vano potreste chiedere a lui in che cosa consista il delitto o l'infamia contro i quali egli si scaglia con tanta veemenza. In quale momento o per quale ragione essi incominciarono ad esistere? E che avvenne di essi pochi mesi dopo, quando ogni sentimento ed ogni pensiero dei varî attori del dramma andarono interamente alterati o distrutti? Se la morale riposa sopra un principio astratto, nessuna risposta soddisfacente può essere data a nessuna di queste domande; e noi dobbiamo, infine, riconoscere che la colpa o l'immoralità non consistono in un fatto o in una relazione particolare — nei quali casi solamente potrebbero essere oggetto della ragione — bensì scaturiscono interamente dal sentimento di disapprovazione che, per la costituzione stessa della natura umana, noi non possiamo non provare ogni volta che apprendiamo un atto di tradimento o di barbarie.

111. — 4). Oggetti inanimati possono trovarsi tra loro negli identici rapporti che osserviamo tra gli agenti morali; eppure i primi non potranno mai essere oggetto d'attrazione o di ripulsa nè, per conseguenza, saranno suscettibili di merito o di demerito. Un albero giovane che sovrasti e distrugga gli alberi che l'hanno generato, si trova in una relazione affatto simile a quella in cui si trovò Nerone quando assassinò Agrippina e se la

moralità consistesse soltanto in queste relazioni esso sarebbe senza dubbio ugualmente colpevole.

112. — 5). È evidente che la *ragione* non può mai, in alcun caso, rendere conto dei fini ultimi delle azioni umane i quali si fondano invece sempre, esclusivamente, sui sentimenti e sugli affetti degli uomini, senza dipendere affatto dalle facoltà intellettuali.

Così, se si domanda a un tale *perchè faccia del moto*, egli risponderà: *perchè desidera mantenersi sano*. E se gli domandiamo *perchè desideri mantenersi sano*, egli risponderà prontamente: *perchè la malattia è dolorosa;* ma se spingiamo più oltre le nostre domande e pretendiamo conoscere il motivo *per cui egli aborre dal dolore*, è impossibile che egli possa mai indicarne uno: è questo un fine ultimo che non può dipendere da nessun fine ulteriore.

Forse alla seconda domanda — *perchè desideri mantenersi sano* — egli potrebbe anche rispondere: *che questo è indispensabile per l'esercizio della sua professione;* se gli domandiamo *perchè si preoccupi di ciò*, egli risponderà: *perchè desidera guadagnare del denaro*. E se gli chiediamo *perchè?*: « *perchè il denaro è lo strumento del piacere* », dirà egli. Ma oltre questo termine è assurdo ricercare ancora qualche ragione. Non è possibile che possa esserci un progresso *in infinitum* e che una cosa debba sempre essere desiderata soltanto a causa di un'altra. Qualcosa deve pur essere desiderabile per sè, in ragione del suo accordo e della sua conformità immediata con i sentimenti e con gli affetti umani.

113. — Ora, poichè la virtù è un fine ed è desiderabile per sè stessa, indipendentemente da ogni ricom-

pensa e da ogni rimunerazione, unicamente per la soddisfazione immediata che essa procura (1), è necessario che ci sia nell'animo umano una qualche disposizione affettiva che essa valga ad eccitare, un qualche *gusto* o *senso interno* (2), o comunque lo si voglia chiamare, che distingua il bene dal male morale e che persegua l'uno e rifugga l'altro.

114. — Siamo così riusciti facilmente a stabilire i confini e i compiti specifici della *ragione* e del *sentimento*. La prima ci dà la conoscenza del vero e del falso; il secondo la percezione del bello e del brutto, del vizio e della virtù. L'una svela gli oggetti quali sono realmente in natura, senza aggiungervi o toglierv nulla; l'altro ha una capacità creativa e, abbellendo o imbruttendo tutti gli oggetti naturali con i colori presi a prestito dal sentimento interno, produce in certo modo qualche cosa di nuovo (3). La ragione, fredda e indifferente, non muove ad agire e si limita a dirigere l'impulso dato dal desiderio o dall'inclinazione, mostrandoci i mezzi più adatti per conseguire la felicità o per evitare la sventura; il gusto, in quanto è sorgente di piacere o di dolore e determina perciò esso stesso la felicità o la sventura, costituisce un im-

(1) Dallo SHAFTESBURY in poi questo carattere assolutamente disinteressato della virtù rappresenta una delle conquiste definitive della filosofia morale inglese (V. *Introduzione*, parte III, A, pag. XVIII e III, B, 7, pag. XLIII).

(2) A proposito di questo *gusto* morale e di questo *senso interno* V. § 2, pag. 1, nota 1; cfr. anche § 5, pag. 6, nota 1. (V. *Introduz.*, parte III, B, 3, pag. XXIX).

(3) Il valore morale non è, insomma, per lo H. una proprietà intrinseca degli oggetti, bensì un'aggiunta che il soggetto vi fa in base alla propria reazione affettiva. (V. *Introduz.*, parte III, B, 3, pag. XXIX e parte III, B, 7, pag. XLIII).

pulso ad agire e forma la prima e più potente molla del desiderio e del volere. La prima, muovendo da circostanze e da relazioni note o supposte, ci conduce alla scoperta di altre recondite e ignote; il secondo, dopo che tutte le circostanze e tutte le relazioni ci stanno spiegate dinanzi, fa sì che noi avvertiamo un sentimento tutto nuovo di biasimo o di approvazione emergente dalla considerazione dell'insieme. Il criterio della ragione, essendo fondato sulla natura stessa delle cose, è eterno ed inflessibile anche di fronte al volere dell'Ente Supremo; il criterio del sentimento, scaturendo dalla struttura e dalla costituzione eterna degli esseri viventi, deriva in ultima analisi da quel Volere Supremo che conferì a ciascun essere la sua natura particolare e ordinò le varie specie e sottospecie biologiche (1).

APPENDICE II.

Dell' egoismo (2).

115. — C'è un'opinione che si pensa predomini tra la maggior parte degli uomini e che è assoluta-

---

(1) Nonostante le loro pretese di una morale indipendente dalla teologia rivelata, i moralisti inglesi dei secoli XVII e XVIII si preoccuparono sempre di far coincidere l'ordinamento morale con la volontà divina; ma mentre per i razionalisti le verità morali, essendo verità eminentemente razionali e relative all'essenza intelligibile e universale delle cose, hanno una realtà superiore alla stessa Volontà Divina, in quanto questa è per necessità eminentemente razionale, secondo lo H. esse sembrano scaturire, invece, da questa stessa volontà.

(2) In questa seconda Appendice che si riconnette alla Sez. V, (§§ 42-47), l'A. dimostra con nuovi argomenti l'esistenza, nell'anima umana, di un sentimento semplice e irreducibile di

mente incompatibile con ogni virtù o sentimento morale; opinione che, non potendo derivare altro che dalle più corrotte disposizioni, tende dal canto suo ad incoraggiare ancor più questa corruzione. Questa opinione afferma che ogni manifestazione di *benevolenza* è pura ipocrisia, che l'amicizia è un inganno, lo spirito pubblico una finzione e la fedeltà una trappola per accaparrarsi la fiducia e la confidenza altrui; e che mentre noi tutti, in fondo, cerchiamo soltanto il nostro personale interesse, mascheriamo poi i nostri veri sentimenti con queste nobili parvenze, a fine di distogliere l'attenzione degli altri e poterli più facilmente abbindolare con la nostra astuzia e i nostri intrighi (1). E' facile immaginare quale animo debba possedere colui che professa simili principî senza provare dentro di sè alcun sentimento di ripulsa contro una teoria così nefasta ed anche quanto affetto e quanta benevolenza egli possa nutrire per una specie da lui dipinta con

---

benevolenza disinteressata costituente l'impulso immediato verso le azioni virtuose, confutando la tesi che tende a ridurre tutti gli impulsi della natura umana a quello fondamentale dell'egoismo.

Ma, prima di avanzare questa critica, egli distingue la tesi egoistica della moralità da un'altra opinione più grossolana e ben diversa con cui essa va sovente confusa.

(1) Questa opinione, assai comune nella società elegante inglese dell'epoca, ebbe nell'età immediatamente anteriore allo Hume un'espressione quasi paradossale nell'opera dell'olandese BERNARDO DI MANDEVILLE che, nato a Dordrecht, in Olanda, da famiglia di origine francese e morto a Londra (1670-1733), sostenne nella sua opera — *La favola delle api* (1733) — contro l'accordo propugnato dallo SHAFTESBURY tra i sentimenti egoistici e quelli sociali, che il bene dell'individuo contrasta sempre e necessariamente con quello della società e che, di conseguenza, essendo l'egoismo l'unico centro intorno a cui gravitano le azioni umane, quella che si dice virtù non è che una maschera, una vanità di parer virtuoso.

colori così tetri e supposta tanto poco suscettibile di gratitudine o della minima capacità di ricambiare gli affetti. Chè se non volessimo attribuire questi principî unicamente ad un cuore corrotto dobbiamo, tutt'al più, ricercarne la causa in un esame troppo precipitoso e trascurato dei fatti. Un osservatore superficiale, infatti, vedendo tante finzioni tra gli uomini e sentendo forse, per esperienza personale, di non poter porre un freno ai proprî impulsi, può giungere alla conclusione generale ed affrettata che tutto è ugualmente corrotto nel mondo e che gli uomini, a differenza da tutti gli altri animali e perfino da tutte le altre forme di esistenza, non comportano gradi diversi di bontà o di cattiveria, ma sono sempre in ogni occasione, quasi una medesima creatura mascherata sotto differenti aspetti.

116. — Ma c'è un'altra opinione che assomiglia in parte alla prima, sulla quale sopratutto i filosofi hanno tanto insistito e che ha costituito il fondamento di parecchi dei loro sistemi: che, cioè, qualunque sia l'affetto che si può sentire, o immaginare di sentire, per gli altri individui, nessuna passione è, nè può essere, del tutto disinteressata; che l'amicizia più generosa, per quanto sincera, non è se non una modificazione dell'egoismo; e che, magari senza saperlo, noi cerchiamo soltanto il nostro tornaconto personale anche quando sembriamo più profondamente impegnati in progetti di libertà e di felicità universale (1). Noi crediamo, un po' per una certa tendenza della immaginazione, un po' in

---

(1) Come dirà tra poco lo stesso H., questa opinione che riduce tutte quante le passioni umane, anche quelle in apparenza più altruistiche, a modificazioni dell'egoismo, fu sostenuta nell'antichità da Epicuro (341-270 a. C.) e dai suoi

seguito a riflessioni eccessivamente sottili, un po' in grazia di passioni troppo entusiastiche, di prendere disinteressatamente parte al bene altrui, e ci compiacciamo di pensarci spogli da ogni considerazione egoistica; ma in fondo, tanto il patriota più generoso quanto l'avaro più spilorcio, l'eroe più coraggioso e il più vile codardo, mirano gli uni e gli altri, in ogni loro azione, alla propria felicità ed al proprio benessere.

Chi, dalla tendenza manifesta propria di questa opinione, volesse concluderne che chi la professa non può provare un vero sentimento di benevolenza, nè può avere alcun rispetto per la genuina virtù, si troverebbe spesso in contraddizione con i fatti. Epicuro (1) ed i suoi discepoli, non venivano mai meno ai principî della probità e dell'onestà; e si sa che Attico (2) ed Orazio (3)

---

seguaci e, nell'età moderna, costituì il concetto centrale dei sistemi etici dello HOBBES e del LOCKE: specialmente del primo il quale nel suo *Leviathan* dimostra ampiamente come tutte le tendenze dell'uomo si riducano, in ultima analisi, a forme di egoismo. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XV).

(1) EPICURO, (341-270 a. C.), uno dei più grandi filosofi dell'antica Grecia, fu il maggior rappresentante dell'edonismo filosofico nell'età postaristotelica: egli pose il piacere quale fine ultimo di ogni attività umana; ma proclamò, però, superiori a tutti gli altri i piaceri calmi e sereni della mente. Come si vede dalle sue lettere e dalla testimonianza dei suoi discepoli, la sua vita trascorse parca e tranquilla al pari di quella dei più rigidi rappresentanti dell'austera scuola stoica.

(2) TITO POMPONIO ATTICO (108-32 a. C.), che fu amico di Cicerone il quale gli scrisse numerose lettere giunte fino a noi, affettò di vivere sempre esclusivamente in vista del proprio benessere e della propria tranquillità, dichiarandosi seguace delle dottrine di EPICURO.

(3) QUINTO ORAZIO FLACCO (65-8 a. C.) il celebre poeta latino favorito da Augusto e protetto da Mecenate, si definì epicureo, ma è piuttosto seguace di Aristippo.

provarono naturalmente in sè stessi, e coltivarono con la riflessione le inclinazioni generose e benevoli, quanto ogni altro discepolo di scuole più severe. E tra i moderni lo Hobbes ed il Locke, che sostennero il sistema egoistico della moralità, vissero una vita irreprensibile, per quanto il primo fosse privo di qualsiasi freno religioso che avrebbe potuto supplire alle manchevolezze della sua filosofia (1).

117. — Un seguace di Epicuro o di Hobbes ammette facilmente che ci sia, nel mondo, qualche cosa come la benevolenza senza bisogno di ipocrisia o di maschera; per quanto egli possa cercare di risolvere, per così dire, con una specie di alchimia filosofica, gli elementi di questa passione in quelli di un'altra e di riportare ogni impulso all'egoismo mascherato sotto varî aspetti per una certa tendenza della nostra immaginazione. Ma poichè non in ogni uomo prevale la stessa tendenza della immaginazione e poichè non in tutti essa dà la medesima direzione a questo impulso fondamentale, ciò basta per stabilire anche in base al sistema egoistico della moralità le più ampie differenze tra i caratteri umani e per chiamare un uomo virtuoso e umanitario ed un altro vizioso e bassamente interessato. Io stimo quell'uomo il cui egoismo, qualunque mezzi abbia, è diretto in modo da spingerlo ad interessarsi agli altri e da renderlo utile alla società; mentre odio e disprezzo chi non guarda ad altro che al proprio particolare interesse e al proprio piacere immediato. Inutilmente voi potreste dirmi che

---

(1) È noto come lo Hobbes, spinto materialista, negasse ogni valore alla religione, sebbene egli si piccasse di trovare poi nel Vangelo una conferma alla sua dottrina morale da lui dichiarata religiosa per eccellenza.

questi caratteri, per quanto opposti in apparenza, sono in fondo sostanzialmente identici e che tutta la loro differenza consiste unicamente in una divergenza quasi insignificante delle inclinazioni dei loro animi; poichè nonostante queste differenze insignificanti ogni carattere mi si rivela, in pratica, ben duraturo e immutabile. Ed io non trovo che in questa più che in altre questioni i sentimenti naturali scaturiti dagli aspetti generali delle cose possano essere facilmente distrutti da sottili riflessioni intorno alle volgari origini di questi stessi aspetti. Forse che un volto dal colorito vivace mi ispirerà minor compiacenza e piacere, quando la scienza mi avrà insegnato che tutte le differenze nel colorito dei volti derivano da minime differenze di spessore nelle parti più fini della pelle per effetto delle quali una superficie è più adatta a riflettere uno dei varî colori originali della luce e ad assorbire gli altri?

118. — Ma per quanto la questione intorno all'egoismo universale o parziale dell'uomo non abbia l'importanza che abitualmente si crede per la moralità e per la pratica, essa è tuttavia assai interessante nella scienza speculativa della natura umana e costituisce un oggetto adatto alla curiosità ed alla ricerca. Non è, quindi sconveniente dedicarle in questo luogo alcune riflessioni (1).

---

(1) La benevolenza si distingue naturalmente in *benevolenza generale* e *benevolenza particolare*. La prima si ha quando non abbiamo alcuna amicizia o relazione personale con la persona considerata, ma proviamo per lei solamente una simpatia generale o un senso umanitario di compassione per i suoi dolori e di compiacimento per le sue gioie: l'altra specie di benevolenza è fondata, invece, sopra la stima che si ha per un dato individuo in particolare o sui servigi che egli ci ha

L'obbiezione più ovvia che si può muovere alla teoria egoistica si è che, essendo essa contraria alla esperienza comune ed alle nostre opinioni più spregiudicate, è necessario un notevole sforzo filosofico per poter dimostrare vero un tale paradosso. L'osservatore più superficiale riconosce, infatti, l'esistenza nell'animo umano di certe disposizioni come la benevolenza e la generosità e di affetti come l'amore, l'amicizia, la compassione, la gratitudine. Questi sentimenti hanno le loro cause ed i loro effetti, i loro obbietti e le loro operazioni specifiche indicate dal linguaggio comune e dall'esperienza e perfettamente distinte da quelle proprie dei sentimenti egoistici. E poichè tutto questo ci è rivelato in modo evidente dalla stessa realtà, è necessario ammetterlo come vero, fino a che non si scopra una qualche ipotesi che, penetrando più addentro nella natura umana, possa mostrare come i primi sentimenti non siano che modificazioni dei secondi. Tutti i tentativi di questo genere fatti fino ad ora sono stati dimostrati erronei (1) e sembrano essere derivati esclusivamente da quel desiderio di *semplificazione* che è stato causa di tanti falsi ragionamenti

---

resi o su certe relazioni personali. Bisogna riconoscere che ambedue questi sentimenti esistono realmente nella natura umana; ma stabilire se essi possano essere risolti in qualche egoismo raffinato è, in realtà, una questione più curiosa che importante. Nel corso di questa indagine avremo frequenti occasioni di parlare del primo sentimento, cioè della *benevolenza generale* o *umanità* o *simpatia*: ed io lo assumo come una cosa reale, data dall'esperienza generale, senza bisogno di ricorrere ad alcun'altra prova. (*Nota dell'A.*). (V. *Introduz.*, parte III, B, 5, pag. XXXVIII).

(1) La critica contro la concezione Hobbesiana della natura essenzialmente egoistica dell'uomo fu iniziata, come già abbiam detto, dallo SHAFTESBURY e proseguita dai filosofi a lui posteriori. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVII).

filosofici. Non mi addentrerò, qui, nei particolari della presente questione: molti esperti filosofi hanno dimostrato l'insufficienza di questi sistemi; ed io mi limiterò a prendere come dato quello che la minima riflessione renderà, credo, evidente ad ogni osservatore imparziale.

119. — Ma la natura del soggetto è tale che noi abbiamo ben ragione di credere non sia possibile trovare, neppure in avvenire, alcun sistema migliore capace di spiegare la derivazione della benevolenza dagli affetti egoistici e di ridurre tutte le varie passioni dell'animo umano ad una perfetta semplicità. In questa specie di filosofia succede il contrario che nella filosofia naturale. Nelle scienze fisiche, molte ipotesi che a tutta prima sembrano contrarie ai fatti si rivelano poi, ad una ricerca più accurata, solide e soddisfacenti: gli esempi di questo genere sono così numerosi che un filosofo tanto giudizioso quanto di spirito (1) è giunto fino ad affermare che, se un fenomeno può essere prodotto per più di una via, si può generalmente presumere che esso sorga dalle cause meno ovvie o meno familiari.

Invece in tutte le ricerche relative all'origine delle passioni ed alle operazioni interne dell'anima umana, bisogna ritenere vero il contrario: le cause più semplici e più naturali che, in questo campo, possono essere attribuite a qualche fenomeno sono sempre, probabilmente, le vere; e quando un filosofo, nello spiegare

---

(1) Lo H. distingue la *filosofia morale*, come studio dei fenomeni psichici, da quella *naturale*, studio dei fenomeni esterni della natura.

Fu questi Monsignor Fontenelle, nipote del grande Corneille, uno dei rappresentanti dell'illuminismo francese, divulgatore di scoperte fisiche ed astronomiche vissuto dal 1657 al 1757. (*Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686),

il suo sistema, è obbligato a ricorrere a riflessioni troppo complicate e sottili ed a supporle essenziali per il determinarsi di qualche passione o di qualche emozione, abbiamo ragione di star bene in guardia contro una ipotesi tanto fallace. Le sottigliezze della ragione e dell'immaginazione non possono avere, infatti, efficacia alcuna sui nostri affetti e sempre si è trovato che l'esercizio vigoroso dell'attività razionale va necessariamente a scapito, data la ristretta capacità della mente umana, della nostra attività affettiva.

È vero che, molte volte, l'impulso o il motivo predominante ci resta oscuro ed ignoto quando sia mescolato o confuso con altri motivi che il nostro animo, per vanità o per orgoglio, desidera supporre prevalenti; ma non si è mai dato il caso che una tale oscurità sia derivata dall'astrusità o dalla complessità degli impulsi stessi. Un uomo che abbia perduto un amico e protettore può, forse, ingannarsi credendo che il suo dolore sorga esclusivamente da sentimenti disinteressati senza alcuna mescolanza di considerazioni meschine o interessate; ma nel caso di un uomo che si lamenti per la perdita di un caro amico che aveva bisogno del suo aiuto e della sua protezione, come si può pensare che la sua appassionata tenerezza sorga da certe considerazioni metafisiche intorno a un interesse personale che sarebbe del tutto privo di fondamento e di realtà? Spiegare l'origine delle passioni umane con queste riflessioni astruse, sarebbe come immaginare che un carro ben carico potesse essere mosso dall'azione di ruote e di molle piccolissime come quelle di un orologio.

120. — Si è trovato che gli animali sono capaci di benevolenza così fra di loro come verso di noi, e in

questo caso non si può certamente supporre che si tratti di astuzia o di artifizio. O vorremmo, forse, spiegare anche tutti i *loro* sentimenti come raffinate deduzioni da considerazioni di interesse personale? Ma allora, se ammettiamo l'esistenza di una benevolenza disinteressata nelle specie inferiori, in base a quali principî e a quali analogie la rifiuteremmo noi a quelle superiori? In realtà l'amore fra i sessi genera una compiacenza ed una tenerezza ben diverse dalla semplice soddisfazione di un appetito. In tutti gli uomini sensibili la tenerezza verso i proprî figli riesce sempre a controbilanciare i motivi più forti dell'egoismo e non dipende affatto da questa passione: a quale personale interesse può mirare una madre che perde la salute con l'assistenza continua prodigata al figlio ammalato e poi langue e muore di dolore quando questo, morendo, la libera dalla schiavitù di quelle assidue cure?

E la gratitudine, è forse una vana parola priva di senso e di realtà o non è piuttosto un affetto naturale nel cuore umano? Non trajamo noi maggior soddisfazione dalla compagnia di una persona che non da quella di un'altra e non desideriamo il bene di un amico anche se la lontananza o la morte dovessero impedirci di parteciparvi in qualche maniera? e anche quando siamo vivi e vicini, non è forse in grazia della nostra affezione per lui che noi partecipiamo, generalmente, al suo benessere?

Questi e mille altri esempî rivelano l'esistenza nella natura umana di un sentimento di benevolenza generale in cui nessun interesse *reale* ci spinge verso quel determinato oggetto; e sarebbe difficile, spiegare come un interesse puramente *immaginario*, riconosciuto e confes-

sato come tale, possa determinare una qualche passione od emozione: finora, almeno, non si è trovata nessuna ipotesi soddisfacente in questo senso; nè vi è la minima probabilità che gli uomini possano ottenere, in avvenire, un risultato più favorevole.

121. — Ma per di più, se consideriamo bene la questione, troveremo che l'ipotesi di un sentimento naturale di benevolenza disinteressata distinto dall'egoismo è, in realtà, assai più *semplice* e più conforme a quanto avviene in tutti i campi della natura, che non l'altra ipotesi che pretende di risolvere nel principio fondamentale dell'egoismo ogni sentimento di amicizia e di umanità.

Vi sono certi bisogni ed appetiti fisici ben noti a tutti i quali precedono necessariamente ogni godimento sensuale e ci portano a ricercare direttamente il possesso di un dato oggetto. Così la fame e la sete hanno come loro fine il mangiare ed il bere; e soltanto dalla soddisfazione di questi appetiti primordiali sorge un piacere che può divenire oggetto di un'altra specie di desiderio o di un'inclinazione secondaria e interessata (1).

Analogamente vi sono certi appetiti spirituali che ci spingono a ricercare immediatamente certi parti-

---

(1) Già il Butler, facendo rivivere il pensiero degli stoici relativo ai *prima naturae* che sono l'oggetto primo delle tendenze naturali, aveva mostrato come il piacere non costituisca lo scopo originario nemmeno degli impulsi comunemente considerati come egostici, bensì sia il risultato del conseguimento da essi raggiunto dei loro fini naturali: ed aveva distinto l'egoismo — ossia il generale desiderio che ognuno ha della propria felicità — dai particolari appetiti volti ad altri oggetti che non siano il piacere, ma dalla cui soddisfazione il piacere deriva: questi sono, perciò, sempre e necessariamente presup-

colari oggetti, come la fama o il potere o la vendetta, indipendentemente da ogni considerazione di interesse personale; e solamente quando questi oggetti siano raggiunti essi provocano un piacevole godimento che deriva dalla soddisfazione di questi appetiti. Perchè possiamo trarre un qualche piacere dal raggiungimento della fama e ricercarla per ragioni egoistiche o per desiderio di felicità, noi dobbiamo avere per natura una inclinazione originaria verso di essa, derivata dalla struttura intima e costituzionale del nostro animo: se non avessimo vanità, non proveremmo alcun piacere nell'essere lodati; se non fossimo ambiziosi, il potere non ci procurerebbe alcuna gioia; se non fossimo adirati, la punizione di un avversario ci resterebbe assolutamente indifferente.

In tutti questi casi vi è una passione primaria che tende *immediatamente* all'oggetto e fa sì che in esso consista il nostro piacere e la nostra felicità; come vi sono altre passioni secondarie che sorgono solo in seguito e tendono all'oggetto come parte costitutiva della nostra felicità dopo, però, che esso ha conseguito questo carattere grazie alle nostre tendenze originarie (1). Se

---

posti nel concetto medesimo di una ricerca interessata, pur rimanendo impulsi particolari e distinti dall'egoismo.

Lo H. riprende ora l'argomentazione del BUTLER applicandola particolarmente agli appetiti spirituali e specialmente alla benevolenza e giunge così a cambiare in una chimera psicologica il concetto dello sfrenato egoismo naturale dell'uomo ed a porre il sentimento naturale di benevolenza disinteressata come un impulso primordiale e immediato verso la virtù. (V. *Introduz.*, parte III, A. pag. XVIII-XIX e parte III, B, 6, pag. XL).

(1) Questa distinzione tra *passioni primarie* e *passioni secondarie* risale, in certo qual modo, allo SHAFTESBURY il quale concepì, appunto, il senso morale come uno speciale

l'egoismo non fosse preceduto da nessuna tendenza di nessuna specie, difficilmente esso avrebbe campo di esplicarsi poichè, in questo caso, noi proveremmo soltanto dei piaceri o dei dolori leggerissimi e, di conseguenza, la felicità da ricercare o la sventura da evitare sarebbero assai lievi ed insignificanti.

122. — Ora quale difficoltà può esservi a pensare che la medesima cosa possa avvenire per la benevolenza e per l'amicizia, sì che noi siamo capaci, per la stessa costituzione originaria del nostro spirito, di desiderare la felicità e il bene altrui e che, appunto in grazia di questa aspirazione, questo divenga, poi, il nostro stesso bene e sia, quindi, perseguito per il duplice motivo della benevolenza disinteressata e del piacere personale? Chi non vede che la vendetta, per la sola forza della passione, può essere tanto ardentemente perseguita da farci consapevolmente trascurare ogni considerazione di agio, di interesse o di salvezza personale e da spingerci, come certi animali vendicativi, a infondere la nostra stessa anima nelle ferite recate ai nostri nemici? (1). E quale nemica filosofia è mai quella che nega all'umanità e all'amicizia gli stessi privilegi concessi, senza discussione, alle nere passioni della inimicizia e del risentimento! Una tale filosofia somiglia più ad una satira che non ad una esatta descrizione

---

sentimento di amore per le passioni primarie della pietà, della benevolenza, della gratitudine, ricorrendo così ad una specie di sensibilità *riflessa* analoga a quella qui supposta dallo H. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XVII.

(1) « Animasque in vulnere ponunt » (VIRGILIO, *Georg.*, 4, 238).

« Dum alteri noceat, sui negligens » dice Seneca dell'ira (*De ira*, I, 1,). (*Nota dell'A.*).

della natura umana e se essa può formare un buon motivo per il sarcasmo e per l'ironia paradossale, non costituirà mai un fondamento sufficiente per un'argomentazione seria e dotata di qualche valore.

APPENDICE III.

Considerazioni ulteriori intorno alla giustizia.

123. — Scopo della presente appendice è di dare alcune delucidazioni più particolareggiate sull'*origine* e sulla *natura* della giustizia e di tracciare alcune differenze tra questa e le altre virtù.

Le virtù sociali dell'umanità e della benevolenza, infatti, esercitano il loro influsso immediatamente per una specie di tendenza diretta ed istintiva che è rivolta essenzialmente al semplice oggetto atto a determinare questi affetti, senza guardare a schemi generali o alle conseguenze che derivano sia dal concorso di parecchi individui in quella data linea di condotta, sia dall'imitazione o dall'esempio altrui. Un padre corre in aiuto del figlio spinto da quell'affetto naturale che lo sollecita e non gli dà tempo di riflettere al modo di sentire o di comportarsi del resto del genere umano in simili circostanze. Un uomo generoso approfitta con gioia, sotto l'influsso dominante della sua passione benevola, di qualsiasi occasione gli si presenti per riuscire utile ai proprî amici, senza curarsi di sapere se qualche altra persona nel mondo sia mai stata prima di lui animata da così nobili impulsi o se potrà mai esserlo in avvenire. In tutti questi casi gli impulsi sociali tendono ad un unico obbietto particolare e ricercano soltanto la salvezza o la felicità della

persona amata e stimata. Questo basta a soddisfarle; in ciò essi si acquietano. E poichè il bene che deriva dal loro benefico influsso è, in sè stesso, pieno e completo, esso eccita pure il sentimento di approvazione morale al di fuori di ogni considerazione sulle conseguenze future e di ogni più vasto esame intorno al *concorso* od alla imitazione degli altri membri della società; chè anzi, se l'amico generoso o il patriota disinteressato fossero soli a seguire i loro benefici impulsi, questo aumenterebbe ancor più il loro valore ai nostri occhi aggiungendo ai loro meriti più comunemente apprezzati quello della rarità e della novità.

124. — Le cose vanno diversamente per le virtù sociali della giustizia e della fedeltà. Esse sono oltre modo utili o, addirittura, assolutamente indispensabili al benessere dell'umanità; ma le loro benefiche conseguenze non derivano da ogni singolo atto individuale, bensì scaturiscono solamente dall'intiero sistema generale di azioni formato dal concorso di tutti o della maggior parte degli individui associati in una medesima linea di condotta (1). La giustizia e il rispetto generale per la proprietà altrui costituiscono le condizioni indispensabili per la pace e per l'ordine sociale; ma spesso il rispetto particolare del particolare diritto di un singolo cittadino può, in sè stesso considerato, esser fonte di dannose conseguenze. Il risultato cui danno luogo i singoli atti è qui, in molti casi, diretta-

(1) Come già abbiamo osservato questo carattere particolare della giustizia la cui utilità è interamente condizionata dalla sua generale osservanza, costituì già il tratto specifico della dottrina dello Hobbes per cui essa si distingue nettamente da quella antica dei Cirenaici e degli Epicurei.

mente l'opposto di quello che deriva dall'intiero sistema di azioni; e mentre il primo può essere assolutamente nocivo, il secondo è sempre utile in massimo grado. Così nelle mani di un uomo malvagio le ricchezze ereditate dai genitori sono strumento di danno: in questo caso particolare, quindi, il diritto di eredità può essere dannoso; i vantaggi che ne derivano nascono soltanto dal rispetto generale di queste norme e basta che questi vantaggi riescano a compensare i mali e gli inconvenienti derivati dai caratteri e dalle situazioni particolari.

Quando Ciro (1), giovane e privo di esperienza, assegnò al ragazzo più grande la veste più lunga e a quello più piccolo la più corta, considerò solamente il caso particolare che gli stava dinanzi, riflettendo unicamente alla convenienza e all'opportunità propria di quella particolare circostanza. Ma il suo precettore, indicandogli delle vedute più larghe e delle conseguenze più vaste, ne raddrizzò il giudizio e insegnò al suo discepolo le regole generali ed inflessibili necessarie al mantenimento della pace e dell'ordine sociale.

La felicità e la prosperità degli uomini derivanti dalle virtù sociali della benevolenza e degli impulsi che ne dipendono, possono essere paragonate ad un muro costruito da molte persone il quale cresce sempre per ogni pietra aggiunta ed aumenta in proporzione alla diligenza ed alla cura di ciascun operaio. Il medesimo genere di felicità derivante dalle virtù sociali della giu-

---

(1) Ciro, re dei Persiani, il cui nome, secondo Ctesia, significa *Sole*, era figlio di Cambyse; vissuto dal 599 al 529 a. C., egli fu uno dei più grandi conquistatori dell'antichità e si fece amare dai suoi popoli per le sue grandi qualità. Sotto di lui l'impero persiano raggiunse la sua maggiore estensione.

stizia e degli impulsi a lei subordinati, può essere paragonato alla costruzione di una vôlta in cui ogni singola pietra, di per sè, cadrebbe a terra se l'intera costruzione non fosse sostenuta dal reciproco appoggio e dalla combinazione delle parti corrispondenti.

Le leggi naturali che regolano la proprietà così come quelle civili (1) sono tutte generali e considerano solamente alcune circostanze essenziali del caso preso in esame, senza occuparsi dei caratteri, delle situazioni e dei rapporti particolari delle persone interessate, nè delle particolari conseguenze che possono risultare dalla applicazione di queste leggi ai varî casi che si presentano. Esse privano senza alcuno scrupolo un uomo benefico di tutto ciò che possiede se questi l'ha acquistato per errore e senza diritto, per darlo magari ad un avaro egoista che ha già accumulato immense quantità di ricchezze superflue. L'utilità pubblica esige che la proprietà sia regolata da leggi generali ed inflessibili e sebbene le leggi in uso siano quello che c'è di meglio in vista di questo stesso fine della pubblica utilità (2), tuttavia è materialmente impossibile che esse prevengano ogni sopruso particolare o siano tali da poter dar luogo, in ogni singolo caso, a conseguenze benefiche. Basta che il piano generale sia, nel suo insieme, indispensabile al sussistere della società civile e che, nel bilancio complessivo, il bene superi di

---

(1) Come già nella Sez. III. (§§ 25-26) lo H. distingue qui le *leggi naturali* che regolano la proprietà, le quali dipendono dalla natura stessa delle cose, dalle *leggi civili* che mirano all'ordine sociale in rapporto alle esigenze particolari di ogni singolo gruppo. (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXV).

(2) Lo H. ha già dimostrato ampiamente ciò nella Sez. III, nei §§ 22-24.

gran lunga il male. Perfino le leggi generali dell'universo, per quanto tracciate da una Sapienza Infinita, non vanno mai del tutto esenti dal male, nè possono evitare che si realizzi in qualche caso particolare un qualche inconveniente.

125. — Alcuni hanno affermato che la giustizia nasce dalle *convenzioni umane* e procede dalla scelta volontaria, da un consenso o patto stabilito tra gli uomini. Se per *convenzione* si intende, come si fa comunemente, un *contratto* (1), niente è più assurdo di questa affermazione. L'osservanza dei patti è essa stessa una delle parti più considerevoli della giustizia e, evidentemente, noi non possiamo essere costretti a mantenere la nostra parola soltanto perchè abbiamo dato la nostra parola di mantenerla. Ma se per *convenzione* s'intende un sentimento dell'interesse comune, sentimento che ogni individuo prova in sè stesso, che riscontra nei proprî simili e che lo spinge, insieme con gli altri, a seguire un piano o un sistema generale di azioni tendente all'utilità pubblica, bisogna confessare che, in questo senso, la giustizia nasce veramente dalle *convenzioni umane*. Poichè se si riconosce — il che è, invero, evidente — che le conseguenze particolari di un *singolo*

---

(1) Opinione caratteristica specialmente nella dottrina Hobbesiana la quale, supponendo gli uomini per natura essenzialmente egoistici e antisociali e immaginando che la vita sociale sorgesse solamente in base ad un patto esplicito o ad un *contratto* stipulato dei singoli con il quale essi si impegnarono a rispettare le norme necessarie al mantenimento dell'ordine sociale in cambio della loro sicurezza personale, pone necessariamente alla base di queste norme della giustizia un simile patto o convenzione esplicita. (V. *Introduz.*, parte III, A, pag. XV).

atto di giustizia possono riuscire dannose tanto alla generalità quanto ai singoli individui, ne consegue che ogni individuo, allorchè pratica questa virtù, non deve mai perdere di vista l'intero piano o sistema generale di azioni e deve pretendere dagli altri il riconoscimento e il rispetto della medesima linea di condotta (1). Se egli dovesse limitarsi a considerare soltanto le conseguenze di ogni suo singolo atto, la sua benevolenza e il suo senso di umanità, così come il suo egoismo, potrebbero in molti casi prescrivergli certe forme di condotta ben diverse da quelle conformi alle strette regole del diritto e della giustizia.

Così due rematori tirano di comune accordo i remi di una barca in vista dell'interesse comune, senza bisogno di ricorrere ad alcun patto o ad alcun contratto; così l'oro e l'argento sono presi come mezzi di scambio; così il linguaggio e la parola sono fissati dalla convenzione e dall'accordo tra gli uomini (2). Tutto ciò che giova a due o più persone quando ciascuna di esse compia il proprio dovere, ma che diviene affatto inutile se una sola se ne astiene, non può derivare che da questo

---

(1) In armonia con il tratto caratteristico della sua dottrina, già lo HOBBES aveva dichiarato che le norme della giustizia sono *obbligatorie* solamente in quanto siano osservate e riconosciute da tutti.

(2) Frequenti furono nella prima metà del sec. XVIII le dispute intorno alla natura del linguaggio, dispute che mettevano capo alle due opposte tesi sostenute già nell'antica Grecia riguardo alla sua natura spontanea o convenzionale (φύσει e θέσει).

La maggior parte dei filosofi era, però, oramai d'accordo nel riconoscere la natura eminentemente sociale del linguaggio sorto per una specie di convenzione realizzatasi gradualmente e spontaneamente tra gli uomini in base ad una tendenza generale propria della loro stessa natura.

principio. Altrimenti non vi sarebbe alcun motivo per nessuna di esse di adeguarsi a questa linea di condotta (1).

126. — La parola *naturale* è presa, comunemente, in tanti sensi diversi ed ha un significato così elastico che sembra inutile discutere se la giustizia sia naturale o no. Se l'egoismo e la benevolenza sono naturali nell'uomo, se la ragione e la riflessione gli sono esse pure naturali, allora il medesimo aggettivo può essere attribuito alla giustizia, all'ordine, alla fedeltà, alla proprietà, alla vita sociale. Le inclinazioni e i bisogni

(1) Questa teoria relativa all'origine della proprietà e quindi della giustizia è, nel complesso, la stessa che fu adottata e suggerita dal Grozio. « Hinc discimus, quae fuerit causa, ob quam a primaeva communione rerum primo mobilium, deinde et immobilium, discessum est: nimirum quod cum non contenti homines vesci sponte natis, antra habitare, corpore aut nudo agere, aut corticibus arborum ferarumve pellibus vestito, vitae genus exquisitius delegissent, industria opus fuit, quam singuli rebus singulis adhiberent. Quo minus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde justitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumtione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur. Simul discimus, quomodo res in proprietatem iverint; non animi actu solo, neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent, et idem velle plures poterant; sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem » (*De iure belli et pacis*, lib. II, cap. 2, § 2, art. 4-5). (*Nota dell'A.*).

Il Grozio, insomma, pone alla base della società, e quindi della giustizia, un *contratto* il quale, però, non rappresenta per lui — come per lo Hobbes — un patto imposto dalla ragione e dalla volontà di un terzo; bensì è la volontà stessa di ciascun individuo che per un impulso naturale ed istintivo (*appetitus societatis*) trova nel patto stipulato la propria soddisfazione.

umani spingono gli uomini ad associarsi (1); la ragione e l'esperienza mostrano loro che questa associazione è impossibile se ciascuno di essi non si uniforma a certe regole e non rispetta la proprietà altrui: e dalla combinazione di queste passioni e di queste riflessioni *non appena si riscontrino negli altri passioni e riflessioni simili*, sorge in modo infallibile e sicuro attraverso tutti i tempi e, in grado maggiore o minore, in tutti quanti gli individui della specie umana, il sentimento della giustizia. In una creatura essenzialmente razionale, tutto quanto deriva necessariamente dall'esercizio delle sue facoltà intellettuali (2) va a giusto titolo considerato come naturale (3).

127. — Tutte le nazioni civili han sempre cercato di togliere dalle determinazioni della proprietà ogni arbitrio ed ogni parzialità e di stabilire le sentenze dei giudici in base a vedute ed a considerazioni così generali, da poter essere applicate in modo identico a tutti quanti i membri della società. Questo perchè — a parte il fatto che non c'è cosa più pericolosa dell'abitudine presa dai tribunali di tener conto, sia pure nei casi più trascurabili, dell'amicizia o dell'inimicizia personale — è certo che gli uomini, quando non possono attribuire che al favore particolare la vittoria del loro avversario,

---

(1) Lo H. aveva già dimostrato nel § 21, questa naturalità della vita sociale da cui dipende la spontaneità e la naturalità delle norme della giustizia.

(2) Già abbiamo veduto come per lo H. la ragione costituisca il vero fondamento psicologico della giustizia.

(3) (In nota lo H. dichiara come la giustizia sia *naturale* nell'uomo, in quanto non è nè una formazione puramente *artificiale*, nè una manifestazione *accidentale* o insolita).

sono propensi ad accogliere contro i giudici e contro i magistrati la più forte malevolenza. Perciò quando la ragione naturale non riesce ad indicare nessuna regola determinata di utilità pubblica in base alla quale possa essere decisa una controversia relativa alla proprietà si formano, spesso, delle leggi positive per supplire a questa mancanza e poter dirigere la procedura del tribunale. Quando, come spesso avviene, anche queste vengono meno, si ricorre ai precedenti; poichè è giusto che una decisione anteriore, anche se formulata senza sufficiente motivo, divenga essa stessa un motivo sufficiente per una nuova decisione. Se poi mancano tanto le leggi positive quanto i precedenti diretti, si ricorre ad altri imperfetti e indiretti; e la controversia verrà risolta in base a questi per via di ragionamenti analogici, di paragoni, di similitudini e di rapporti che sono spesso più immaginari che reali (1). In generale si può affermare con una certa sicurezza che la scienza giuridica è, per questo rispetto, assolutamente differente da tutte le altre e che, in molte delle sue più sottili questioni, non si può esattamente dire da quale parte stia il vero e da quale il falso. Se un avvocato risolve la causa ricorrendo, con un paragone sottile, a qualche legge o a qualche precedente, l'avvocato della parte avversa non si sgomenta a trovare un'analogia o un paragone opposto: e spesso la preferenza data dal giudice è basata più sul suo sentimento particolare e sulla fantasia, che non su qualche solido argomento. L'utilità pubblica costituisce il fine generale di tutti i tribunali e questa utilità richiede che ogni controversia sia decisa da una

(1) Tutte osservazioni che erano già state ampiamente svolte dall'A. nei §§ 24-26.

regola stabile e fissa; ma quando si presentano parecchie regole pressochè identiche che possono essere adoperate indifferentemente, la minima inclinazione di pensiero può farci decidere in favore dell'una o dell'altra parte (1).

128. — Prima di concludere su questo argomento sarà bene osservare come, una volta stabilite in base a considerazioni di utilità generale le leggi della giustizia, l'offesa, il sopruso, il torto che viene fatto a qualche individuo violando queste leggi venga preso in grande considerazione e costituisca una notevole sorgente di quel biasimo universale che colpisce ogni ingiustizia ed ogni iniquità (2). Secondo le leggi della società, questo abito o questo cavallo è mio e *deve* rimanere per sempre in mio possesso: io conto sul suo sicuro godimento; togliendomelo voi deludete perciò la mia aspettativa e mentre procurerete a me un doppio dispiacere offenderete i sentimenti di chiunque assista a questo fatto (3). In quanto violate le leggi della giustizia, voi

(1) (Lo H. insiste qui in una lunga nota sopra a questo carattere di artificiosità proprio delle leggi particolari di giustizia le quali traggono però, in ogni modo, tutto il loro valore dall'utilità che hanno per la conservazione della pace e dell'ordine sociale). (V. *Introduz.*, parte III, B, 2, pag. XXV).

(2) Ciò non significa però che il giudizio morale dipenda da criterî esclusivamente convenzionali; esso ha sempre, anche in questo caso, un fondamento assoluto ed universale in quanto tutte queste leggi civili riposano essenzialmente sull'utilità sociale che l'uomo approva per un sentimento di socialità e di umanità naturale in lui. (V. *Introduzione*, parte III, B, 7, pag. LXIII).

(3) Non bisogna dimenticare che, secondo lo H. il giudizio morale si determina sempre originariamente nella coscienza dello spettatore.

commettete una ingiustizia pubblica e, in quanto recate danno ad un individuo, commettete un torto privato. E sebbene la seconda considerazione non possa aver luogo se non è anteriormente stabilita la prima — poichè altrimenti la distinzione del *mio* e del *tuo* sarebbe affatto ignota alla società — pure non c'è dubbio che il rispetto per il bene generale venga assai rafforzato dal rispetto per il bene particolare. Di solito noi ci preoccupiamo assai poco di ciò che offende la comunità senza urtare gli interessi di nessun individuo (1); ma quando il massimo male pubblico si unisce anche ad un considerevole male privato, non c'è da stupirsi se la più alta disapprovazione si accompagna ad una condotta tanto iniqua.

APPENDICE IV.

Intorno ad alcune dispute verbali.

129-136. — (A fine di evitare delle discussioni inutili fondate su equivoci e su malintesi, lo H. definisce qui chiaramente, in un'Appendice a parte, l'oggetto di studio di questa sua « *Ricerca* » che, come egli ha già detto nella Sezione I, si propone unicamente di riunire da un lato le qualità mentali che sono oggetto di appro-

(1) Questo avviene naturalmente, per il carattere proprio della benevolenza umana che non è, secondo lo H., una serena considerazione del bene generale, bensì la piacevole risonanza simpatetica determinata in noi dal benessere di particolari individui; e ciò si manifesta spontaneamente anche nei nostri giudizî sulla giustizia, nonostante il carattere di generalità proprio di questa virtù e su cui lo H. ha tanto insistito in questa Appendice III. (V. *Introd.*, parte IV, B. 4, pag. XXXIII; 5, pag. XXXVIII).

vazione morale e che fanno parte del concetto di Valore Personale e dall'altro tutte quelle che sono oggetto di biasimo e di disapprovazione e diminuiscono la nobiltà del carattere. E, comprendendo forse la confusione implicita nel suo concetto del vizio e della virtù (confusione da noi varie volte notata), egli distingue le *virtù* dalle *doti spirituali* e i *vizî* dai *difetti*, dichiarando di aver sempre evitato di chiamare virtù o vizi certe doti spirituali e certi difetti che potessero far sorgere il minimo dubbio di non appartenere propriamente al campo della morale. Ma dichiara che, nonostante questa sua precauzione, non è possibile fissare i confini precisi tra queste doti e le virtù, tra questi difetti ed i vizî e che sia gli uni che gli altri appartengono alla medesima categoria di valori morali poichè la reazione affettiva che essi provocano è identica in tutti e due i casi. Cosa che non è, in realtà, propriamente vera poichè ci sono certe doti — per esempio certe norme del galateo o della buona educazione — che possono anche essere biasimate in nome della stessa morale, come forme di finzione e di ipocrisia).

INDICE DEI NOMI [1]

(1) Sono in grassetto i numeri delle pagine contenenti le notizie biografiche degli autori citati.

INDICE ANALITICO DELLA MATERIA

PASSI SCELTI DELLA RICERCA INTORNO AI PRINCIPI DELLA MORALE

Humboldt G. — *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, a cura di Giacomo Perticone . . . L. 6 —

Hume D. — *Trattato della natura umana e ricerche sull'intendimento umano*. - Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di C. Mazzantini . . . » 7,50

— *Ricerca intorno ai principi della morale*. - Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di R. Campanini . . . » 8,50

James W. — *La volontà di credere*. - Passi scelti e tradotti, con introduzione e note critiche, a cura di Carlo Mazzantini . . . » 7 —

— *Principi di Psicologia (Estratti)*. Traduzione e introduzione di Z. Zini » 7 —

Kant E. — *Critica della ragion pratica*. - Brani scelti tradotti e collegati, con introduzione e note a cura di G. Vidari . . . » 8 —

Leibniz G. G. — *Dai nuovi saggi sull'intelletto umano*. - Introduzione e libro primo a cura di Antonio Bozzone . . . » 6 —

— *Monadologia*, a cura di A. Bozzone . . . » 6 —

— *Estratti dalla Teodicea*, a cura di A. Bozzone . . . » 7 —

Locke G. — *Saggio sull'intelletto umano*. - Passi scelti, con introduzione e note, a cura di Carlo Mazzantini . . . » 10 —

Pascal B. — *Pensieri*. Scelti e trad. con una intr. di A. Bozzone . . . » 9,50

Piccoli V. — *Avviamento alla filosofia di Vincenzo Gioberti* . . . » 6,50

— *Avviamento allo studio della filosofia* per i licei classici:

Vol. I - Il problema della conoscenza (Gnoseologia e Psicologia) » 4 —

Vol. II - Il problema dell'essere (Logica e Metafisica) . . . » 3,50

— *Introduzione alla pedagogia* . . . » 7 —

Pietrobono L. di S. P. — *La morale del Vangelo*. - Passi scelti dal *Nuovo Testamento*. Con approvazione ecclesiastica . . . » 6 —

Platone. — *Il problema morale secondo la «Repubblica»*. A cura di S. Caramella . . . » 9,50

— *Alcibiade*. Traduzione di E. Martini . . . » 4 —

— *Apologia di Socrate*. Appendice: SENOFONTE, Apologia di Socrate ai giudici. Traduzione di E. Martini . . . » 6 —

— *Carmide*. Gli Amanti - Ipparco. Traduzione di E. Martini . . . » 7 —

— *Critone*. Traduzione di E. Martini . . . » 4 —

— *Eutifrone*. id. id. . . . » 4 —

— *Il Convito*. id. id. . . . » 5,50

— *Il Fedro*. id. id. . . . » 5,50

— *Ione, Lachete, Liside*. Traduzione di E. Martini . . . » 5 —

— *Ippia Maggiore* id. id. . . . » 4 —

— *Ippia Minore - Alcibiade Secondo - Teagete*. Traduzione di E. Martini . . . » 6 —

— *Menesseno*. Appendice: TUCIDIDE, Il discorso di Pericle sui morti nel primo anno della guerra del Peloponneso. IPERIDE, Il discorso sui morti nella guerra lamiaca. Traduzione di E. Martini . . . » 5,50

— *Menone*. Traduzione di E. Martini . . . » 3,75

— *Protagora*. id. id. . . . » 8 —

— *Fedone*. *Assioco*. id. id. . . . » 8,50

— *Gorgia*. Traduzione di E. Martini . . . » 7 —

— *Eutidemo*. Traduzione di E. Martini . . . » 5 —

— *Cratilo*. Traduzione di E. Martini . . . » 6,50

— *Teeteto*. id. id. . . . » 8 —

— *Il sofista e il politico*. Traduzione di E Martini . . . » 12 —

— *Parmenide e Clitofonte*. Traduzione di E. Martini . . . » 8 —

Rosmini A. — *Sistema filosofico*, con introduzione, sommario, note, referenze alle opere di A. R., a cura di C. Caviglione . . . » 7 —

— *Principi della scienza morale*, a cura di Carlo Caviglione . . . » 11 —

— *Introduzione alla filosofia*. - Estratti a cura di C. Caviglione . . . » 7 —

Rousseau G. G. — *Il contratto sociale e i discorsi*, con intr. di G. Perticone » 9,50

— *Passi scelti dell'Emilio*. Introd. e scelta di N. Valeri. Tradus. a cura di L. Grill » 10,50

Schopenhauer A. — *Il mondo come volontà e come rappresentazione*. (in preparazione).

Seneca. — *Trenta lettere a Lucilio e il secondo libro «Dell'Ira»*. - Introduzione, versione e note di G. Monticelli . . . » 8 —

Spinoza B. — *L'Etica esposta e commentata da P. Martinetti* . . . » 7 —

Tommaso (San) D'Aquino — *Il problema della conoscenza*. - Estratti dalla *Somma Teologica*. Traduzione e commento di G. Marino . . . » 7 —

— *De Regimine principum ad Regem Cypri*. Prefazione e traduzione italiana di G. Mathis . . . » 9 50

Vico G. B. — *Autobiografia e Scienza Nuova* (Estratti), con introduzione e note del prof. V. Quinto . . . » 10 —

— *De nostri temporis studiorum ratione*. La pedagogia e il pensiero educativo di G. B. Vico a cura di G. Flores d'Arcais . . . » 6 —

Prezzo: L. 9 — (in Torino) L. 8,50